BIBLIOTECA
DE
AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA PONTIFICIA UNIVERSIDAD ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1965 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAURO RUBIO REPULLÉS, *Obispo de Salamanca y Gran Canciller de la Pontificia Universidad.*

VICEPRESIDENTE: Ilmo. Sr. Dr. TOMÁS GARCÍA BARBERENA, *Rector Magnífico.*

VOCALES: Dr. LUIS ARIAS, O. S. A., *Decano de la Facultad de Teología;* Dr. ANTONIO GARCÍA, O. F. M., *Decano de la Facultad de Derecho Canónico;* Dr. ISIDORO RODRÍGUEZ, O. F. M., *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras;* Dr. JOSÉ RIESCO, *Decano adjunto de la Sección de Filosofía;* Dr. CLAUDIO VILÁ PALÁ, Sch. P., *Decano adjunto de Pedagogía;* Dr. JOSÉ MARÍA GUIX, *Subdirector del Instituto Social León XIII, de Madrid;* Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura;* Dr. BERNARDINO LLORCA, S. I., *Catedrático de Historia Eclesiástica;* Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral.*

SECRETARIO: Dr. MANUEL USEROS, *Profesor.*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXV

TEOLOGIA
DE LA
SALVACION

POR EL RVDO. P.

ANTONIO ROYO MARIN, O. P.

DOCTOR EN TEOLOGÍA Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA FACULTAD DEL CONVENTO DE SAN ESTEBAN

PRÓLOGO DEL EXCMO. Y RVDMO. SR. DR.

FR. FRANCISCO BARBADO VIEJO, O. P. †

OBISPO DE SALAMANCA

TERCERA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXV

A la Inmaculada Virgen
María, Madre del Salvador
y esperanza nuestra.

NIHIL OBSTAT: FR. ARMANDUS BANDERA, O. P., S. THEOL. LECTOR; FR. PETRUS ARENILLAS, O. P., S. THEOL. LECTOR. IMPRIMI POTEST: FR. SEGISMUNDUS CASCÓN, O. P., PRIOR PROV. IMPRIMATUR: † MAURUS, EPISCOPUS SALMANTINUS.

SALMANTICAE, 23 FEBRUARII 1965.

Registro núm. 8543-1965.—Depósito legal M 16954-1965

INDICE SINTETICO

Pdgs.

Prólogo del Excmo. Sr. Obispo de Salamanca..... XIII
Nota del autor..... XVIII
Bibliografía general..... 3

PRIMERA PARTE

La salvación del alma

CAPITULO I.—**El problema de la salvación**..... 13

I. Planteamiento del problema..... 13
II. Importancia y necesidad de la salvación..... 14
III. Características generales del problema de la salvación..... 18
IV. Anécdotas históricas..... 22

CAPITULO II.—**Posibilidad de la salvación**..... 23

Sección I.—*La salvación por parte de Dios*..... 24
I. La voluntad salvífica universal..... 24
II. Auxilios necesarios y suficientes..... 31
A) Los sacramentos..... 31
B) Las gracias actuales..... 33
Sección II.—*La salvación por parte del hombre*..... 56
I. La libertad humana..... 57
II. Cooperación del hombre a su propia salvación..... 63

CAPITULO III.—**Medios de alcanzar la salvación**..... 66

Medios negativos:
I. La lucha contra el pecado..... 67
A) El pecado mortal..... 67
B) El pecado venial..... 70
II. La lucha contra los enemigos secundarios..... 72
A) El mundo..... 72
B) El demonio..... 73
C) La carne..... 76

Medios positivos:
I. La gracia de Dios..... 79
II. El cumplimiento de la ley de Dios..... 93

	Pdgs.
CAPITULO IV.—La perseverancia final	95
I. La impenitencia final	96
A) Nociones generales	96
B) El endurecimiento del pecador	98
C) Peligro de dilatar la conversión	99
D) La muerte en desgracia de Dios	100
II. La perseverancia final	101
A) Nociones	101
B) El problema de la perseverancia final	102
CAPITULO V.—¿Son pocos los que se salvan?	117
Planteamiento de la cuestión	118
I. La respuesta de Jesucristo	118
II. La solución optimista	121
III. Objeciones y solución	144
Conclusión	157

SEGUNDA PARTE

Filosofía del más allá

CAPITULO I.—La inmortalidad del alma	158
I. Existencia y naturaleza del alma	159
II. El alma humana es inmortal	169
A) Prenotandos	169
B) Prueba filosófica de la inmortalidad	170
CAPITULO II.—Psicología del alma separada	175
I. El estado del alma separada	175
II. Si puede ejercer alguna actividad	177
III. Cuáles son	178
A) En el orden sensitivo	178
B) En el orden espiritual	179
C) Funciones de relación	188
CAPITULO III.—El tiempo y la eternidad	193
I. La duración	194
II. El tiempo	195
III. La eternidad	198
IV. El evo	200
V. Síntesis y aplicaciones	204

TERCERA PARTE

Teología del más allá

	Pdgs.
CAPITULO I.—La muerte	208
I. Preliminares	209
II. Naturaleza de la muerte	210
A) Causa eficiente	211
B) Causa material	216
C) Causa formal	217
D) Causa final	221
III. Propiedades generales de la muerte	229
A) Unicidad	229
B) Universalidad	230
IV. Cuestiones complementarias	236
A) Cuidados debidos a los moribundos	236
B) La agonía	245
C) La muerte aparente y la real	251
V. Consideraciones morales	262
CAPITULO II.—El juicio particular	269
I. Existencia	269
II. Naturaleza	272
III. Cuestiones complementarias	275
A) Tiempo	275
B) Lugar	276
C) Juez	277
D) Sentencia	279
E) Ejecución de la misma	280
IV. Consideraciones morales	282
A) Somos protagonistas de una gran película	283
B) El juicio particular del alma fervorosa y perfecta	285
CAPITULO III.—Las mansiones de ultratumba	286
1. Existencia	286
2. Cuántas y cuáles son	289
3. Dónde están	292
4. Cuándo ingresan en ellas las almas	294
5. Si pueden salir de esos lugares	295
CAPITULO IV.—El infierno	299
Introducción	299
I. Existencia	300
II. Naturaleza	305
A) Pena de daño	306
B) Pena de sentido	315
C) Eternidad	325

Págs.

III. Cuestiones complementarias..... 336
A) Psicología de los condenados..... 336
B) Desigualdad de las penas..... 346
C) ¿Pueden mitigarse las penas del infierno?..... 348
D) ¿Hay certeza de la condenación de alguien?..... 357

IV. Consideraciones morales..... 360
A) Utilidad del pensamiento del infierno..... 360
B) Aplicaciones prácticas..... 362

CAPITULO V.—**El limbo de los niños**..... 363

I. Nociones previas sobre el pecado original..... 363
II. El limbo de los niños..... 365
A) Qué se entiende por limbo..... 365
B) Existencia del limbo..... 365
C) Naturaleza..... 370

III. Consideraciones morales..... 379

CAPITULO VI.—**El purgatorio**..... 382

I. Existencia..... 382
II. Lugar..... 398
III. Naturaleza..... 401
A) La pena de dilación de la gloria..... 401
B) La pena de sentido..... 406

IV. Cuestiones complementarias..... 410
A) Con relación a las penas..... 410
B) Con relación a las almas..... 424
C) Con relación a nosotros..... 431
1. Nuestra ayuda mediante los sufragios..... 431
2. Si pueden interceder por nosotros..... 444
3. Si pueden aparecerse a los vivos..... 446

V. Consideraciones morales..... 448

CAPITULO VII.—**El cielo**..... 453

Introducción..... 453

I. Lo que no es el cielo..... 454
A) El cielo atmosférico..... 454
B) El cielo astronómico..... 456

II. El verdadero cielo..... 458

SECCIÓN I.—*La gloria del alma*..... 460

I. La visión beatífica..... 461
A) Noción..... 461
B) Posibilidad..... 462
C) Existencia..... 465
D) Naturaleza..... 466
E) Objeto..... 474

Págs.

II. Cuestiones complementarias..... 482
A) Lo esencial de la bienaventuranza..... 482
B) Cualidades del alma gloriosa..... 484
C) Diferentes grados de bienaventuranza..... 488
D) ¿Puede aumentar la gloria del cielo?..... 493
E) Relaciones entre la gracia y la gloria..... 496
F) ¿Es posible en esta vida la visión beatífica?..... 498

SECCIÓN II.—*La gloria del cuerpo*..... 500

I. Cualidades comunes a todos los cuerpos resucitados..... 500
II. Cualidades de los cuerpos gloriosos..... 501
1.º Las dotes..... 503
A) Impasibilidad..... 505
B) Sutileza..... 509
C) Agilidad..... 514
D) Claridad..... 517
2.º Los goces de los sentidos..... 521

SECCIÓN III.—*Propiedades de la bienaventuranza*..... 524

A) El amor perfectísimo y necesario a Dios..... 524
B) Impecabilidad de los bienaventurados..... 531
C) Eternidad del cielo..... 535

III. Consideraciones morales..... 537

CAPITULO VIII.—**El fin del mundo**..... 540

1. El mundo tendrá fin..... 541
2. Signos precursores del fin del mundo..... 542
3. Cómo se producirá el fin del mundo..... 545
4. Los nuevos cielos y la nueva tierra..... 547

CAPITULO IX.—**La resurrección de la carne**..... 550

Estado de la cuestión..... 550

I. El hecho de la resurrección..... 552
A) En la Sagrada Escritura..... 552
B) En la tradición cristiana..... 555

II. Naturaleza de la resurrección..... 556
A) La resurrección en sí misma..... 557
B) Causas de la resurrección..... 559
C) Tiempo y modo de la misma..... 563
D) Su punto de partida..... 563

III. Cualidades de los cuerpos resucitados..... 564
A) Comunes a buenos y malos..... 564
B) Propias de los bienaventurados..... 571
C) Propias de los condenados..... 571

IV. Consideraciones morales..... 572

	Pdgs.
CAPITULO X.—El juicio final	574
I. Existencia	574
II. Naturaleza	576
A) Causa final	576
B) Causa material	578
C) Causa formal	584
D) Causa eficiente	585
III. Cuestiones complementarias	590
IV. Consideraciones morales	593
Conclusión	599
ÍNDICES:	
Analítico	602
Onomástico	619
De materias	626

PROLOGO

POR EL EXCMO. Y RVDMO. SR. DR.
FR. FRANCISCO BARBADO, O. P.
Obispo de Salamanca

ES acertado el título que el P. Royo Marín pone a esta obra: *Teología de la salvación*. Porque, efectivamente, todos los temas que atañen a las postrimerías del hombre pertenecen al campo de la teología, basada en los datos de la divina revelación; y entre las postrimerías, la de la salvación goza de preponderancia.

El método con que el P. Royo trata y desarrolla estos temas es igualmente teológico. Y hay que alabarle por ello. Es bastante frecuente en la literatura religiosa moderna, dirigida especialmente a seglares o redactada por ellos, lanzarse a exponer estos viejos temas, siempre actuales, remontándose en alas de la imaginación y pergeñar elegantes ensayos literarios, sin examinar los fundamentos de sus afirmaciones, cuando no incurren a la vuelta de la página en flagrante contradicción con lo afirmado en la anterior.

El cristiano tiene una base inconmovible para discurrir sobre estas materias, que rebasan el campo de la mera razón. Fuera de la fe cristiana no hallamos más que vaguedad e inconsistencia en las explicaciones que sobre el más allá del hombre proponen los filósofos y los literatos que se arriesgan a emitirlas.

Y si la base de nuestro discurso es la revelación divina, el método de investigación y de exposición ha de ser forzosamente teológico: examen de las fuentes de la revelación en la Sagrada Escritura y en la tradición, la enseñanza de los Santos Padres y de los teólogos, las declaraciones más o menos explícitas del magisterio eclesiástico y, finalmente, la consonancia de unas verdades con otras en perfecta armonía entre sí y con las que llega a conocer por sus propias fuerzas la razón humana.

Ciertamente que no a toda la exposición doctrinal llega el mismo grado de certeza, porque ni la luz de los principios ni el valor de los argumentos llevan igual fuerza de convicción a todos los extremos del raciocinio. De ahí la variedad de opiniones, entre los teólogos, en algunos temas, que el P. Royo hace muy bien en anotar.

Mas ello no disminuye el valor doctrinal del conjunto. El P. Royo se apoya siempre en la doctrina de Santo Tomás, cuya sola exposición satisface de ordinario plenamente las exigencias del lector por su fundamentación filosófico-teológica, por su equilibrio y por la armonía de todo su sistema doctrinal; aparte de la autoridad que la Iglesia le otorga prefiriéndole a los demás autores y declarando suya, en general, su doctrina.

A este valor intrínseco y metodológico se une en la *Teología de la salvación* una exposición clarísima de todos los temas y una graduación de verdades, que, una vez iniciada la lectura, invita y como que empuja a proseguirla hasta el fin. En su *Teología de la perfección cristiana* ya nos tenía el P. Royo acostumbrados. Son magníficos tratados de *teología para seglares*, que sin darse cuenta se les conduce a familiarizarse hasta con expresiones y fórmulas escolásticas, cuyo contenido se pone a su alcance.

* * *

Y esta teología es *teología de la salvación*. Porque el intento primario del Creador al dotar al hombre de alma espiritual e inmortal, con irresistible anhelo de felicidad perdurable, no puede ser otro que la salvación de todos los hombres. Bien enseñan los teólogos que en Dios hay una voluntad, que llaman antecedente, real y verdadera de la salvación de todos los hombres, y que, consiguientemente a esa verdadera y real universal voluntad salvífica, otorga a cada uno de ellos los medios real y verdaderamente suficientes para alcanzar la salvación.

En su infinita bondad, Dios ha querido hacer al hombre participante de su misma eterna felicidad elevándole a un destino sobrenatural y dotándole de medios proporcionados para alcanzarle. Y puesto que el hombre por su naturaleza está dotado de libre albedrío, ha querido que la felicidad eterna sobrenatural sea el premio de los méritos que con su gracia adquiere el hombre en la tierra.

La catástrofe del pecado original no ha cambiado el intento primario del Creador, aunque el orden de la Providencia ha emprendido nuevos derroteros. Queda siempre en pie su voluntad sincera y verdadera de salvación de todos los hombres, proporcionándoles los medios para alcanzarla y respetando su libre albedrío para hacer uso de los mismos.

No nos ha revelado de qué medios se vale para orientar hacia la bienaventuranza celestial a aquellos hombres que se hallan fuera del cuerpo visible de su Iglesia, a quienes no ha llegado suficientemente la predicación del Evangelio, bien sean de origen pagano o bien de origen judaico, herético o cismático. No cabe duda que en uno y otro campo hay hombres de buena fe, a los cuales nosotros no podemos juzgar con nuestros criterios de revelación perfecta.

Dios creador ha dotado a todos los hombres de razón, que les dicta los principios de la ley natural, aunque con luces muy variadas. A quienes con rectitud obran en conformidad con las luces que poseen y con los auxilios ordinarios de la gracia actual del Señor, que a todos ofrece, Dios los conduce, por los caminos que sólo El conoce, a la justificación, a la perseverancia y a la salvación.

Ello es ciertísimo, dice Santo Tomás, el teólogo quizás más optimista en orden a la salvación. ¿En qué forma obra Dios? ¿Con ilustraciones internas, aun inconscientes, que eleven al orden sobrenatural las sencillas nociones de un Ser supremo, a quien debemos acatamiento y veneración y quien nos ha de premiar o castigar: *quia est et remunerator est?* ¿Enviando, si es preciso, como dice Santo Tomás, un ángel visible o invisible que ilustre la inteligencia y mueva la voluntad?

Son caminos misteriosos, que no nos es dado investigar. Retengamos, sin embargo, el principio ciertísimo de que Dios a todos y a cada uno ofrece medios de salvación y que a nadie abandona ni castiga si no ha cometido faltas graves y rechazado la gracia de la conversión.

Ciertamente que los que por su misericordia tenemos la dicha de conocerle y conocer su doctrina y beber en las fuentes de la gracia, que son los sacramentos, y ser regidos por las autoridades de la Iglesia, por El establecidas para conducirnos a la salvación, nos hallamos en situación de privilegio para alcanzar la salvación. Lo cual debe movernos a agradecimiento y a fidelidad, al mismo tiempo que a compasión hacia los que no le conocen, y a poner en práctica los medios, al menos la oración, para que a todos los redimidos por Cristo llegue su Evangelio, cuya difusión dejó encomendada a sus discípulos.

El pecado original ha dejado la naturaleza humana inclinada al mal; por lo que, privadas las almas de los infieles de los medios de santificación de que disfrutamos los cristianos, les

es mucho más difícil practicar el bien y perseverar en él. Sin embargo, el fiel cumplimiento de la ley natural, más o menos perfectamente conocida, que no se logra sin ayuda de la gracia, a todos ofrecida, que eleva el valor de los actos humanos, mueve al Señor a ulteriores gracias, hasta la justificación y aun hasta la salvación. Pensemos en la inmensidad infinita de su sabiduría y de su poder, de su bondad y misericordia y de su justicia, que dirigen su infinita providencia, que vela por todas y cada una de sus criaturas racionales.

En el actual orden de la Providencia, el único camino de salvación es Jesucristo, que con su pasión ha satisfecho por todas nuestras culpas y ha abierto para todos las puertas del cielo: *Non est in aliquo alio salus.*

Teniendo a Jesucristo, Dios y hombre verdadero, de nuestro lado, el tesoro religioso y sobrenatural de la humanidad redimida es muy superior al que le hubiera correspondido si su historia se hubiera desarrollado sin el pecado original y la encarnación del Hijo de Dios.

Ello constituye el fundamento del optimismo cristiano.

Optimismo sano y equilibrado que ha contagiado al P. Royo al tratar de las postrimerías del hombre. ¡Con qué simpatía nos habla de las benditas almas del purgatorio, considerándolas amigas e hijas de Dios, que hasta se gozan en sus mismos sufrimientos porque anhelan purificarse para hallarse dignas del abrazo divino en las bodas eternas!

Con gran delicadeza nos habla también de los niños que mueren antes del uso de la razón y de los adultos que no llegan a suficiente desarrollo de la misma y mueren sin estar incorporados a Jesucristo por el bautismo. Número inconmensurable de almas inmortales que, si bien están privadas de la felicidad sobrenatural del cielo, no podemos hablar propiamente de castigo personal, cuando personalmente no han pecado. Privadas de la bienaventuranza sobrenatural, a la que ningún derecho tienen fundado en exigencias de su propia naturaleza ni en anhelos ciertos de su corazón, la divina Providencia las dota de todos los bienes que esa misma naturaleza exige, y en este orden natural y humano son perfectamente felices. De ellas dice Santo Tomás que «gaudent de hoc quod multum participant de divina bonitate in perfectionibus naturalibus» (IV *Sent.* d.33 q.2).

Mas donde se explaya a sus anchas el autor y hace uso de verdadera elocuencia es al describirnos la bienaventuranza del cielo. Descripción no imaginativa y puramente literaria, sino basada en los datos de la revelación divina y en el razonamiento teológico sobre los mismos.

En su lectura se ensancha el corazón y se mueve a agradecimiento y amor a la infinita bondad de Dios, y se afirma en la esperanza cristiana apoyada en esa misma bondad y en su divino poder y en la promesa de que no nos han de faltar los medios necesarios para la salvación. Y con esta esperanza nacen alas al corazón para abrazarse con el deber y para practicar la virtud, sin arredrarse por las dificultades del camino. E inflamado el corazón en agradecimiento y en amor de Dios, prende en él la llama del celo por su honor, por extender su reinado y por hacer participantes de tan consoladora esperanza al mayor número posible de almas.

* * *

No pequeño contrapeso a este gaudioso optimismo lo constituye la angustiosa situación de los desgraciados precitos, cuyo número absoluto o comparativo con los que se salvan y con los del limbo ignoramos; los cuales, por su culpa, se verán eternamente privados de la felicidad, tanto natural como sobrenatural, que ellos rechazaron. Y rechazando la oferta de la misericordia divina, que aun después de pecar les ofrecía el perdón, han caído bajo las exigencias de la infinita justicia.

Mas, por lo mismo que es justicia y es infinita, a nadie castiga más allá de la voluntaria culpa.

Y aun aquí nos dice el P. Royo, apoyado en Santo Tomás y en santos como Catalina de Siena, que Dios hace uso de su misericordia, templando los rigores de la justicia, y que castiga menos de lo merecido por los pecados: *citra condignum puniendo* (cf. IV *Sent.* d.46 q.2).

* * *

El P. Royo tiene en cuenta también que la teología no es puramente especulativa, sino además práctica, directiva de nuestros actos hacia el fin que Dios se propone al revelarnos las verdades de la fe. Por ello, en cada uno de los tratados por él desarrollados anota cuál debe ser nuestra conducta práctica en vista de las verdades expuestas.

Y así, este libro no sólo satisface nuestra inteligencia con las verdades teológicas que contiene, sino, además, nuestros sentimientos, y suscita determinaciones prácticas de la voluntad. Siempre en el campo de lo sobrenatural, de la santificación y de la salvación.

Salamanca, febrero 1956.

NOTA DEL AUTOR

El presente libro quiere ser un complemento del que hemos publicado anteriormente en esta misma colección de la BAC con el título de *Teología de la perfección cristiana*.

La razón que nos ha movido a ello es muy sencilla. Por su misma índole y naturaleza, el problema de la perfección y de la santidad preocupa y preocupará siempre tan sólo a un pequeño número de almas selectas y escogidas. No queremos decir con ello que no se refiera a todos los cristianos, ya que, por el contrario, la tendencia a la perfección afecta y obliga a todos sin excepción en virtud del primer mandamiento de la ley de Dios, que nos obliga a amarle «con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas» (Mc. 12,30), en cuyo exacto cumplimiento consiste, cabalmente, la perfección cristiana. Pero es un hecho, cuya existencia sería inútil disimular, que la inmensa mayoría de los hombres—aun de los creyentes y cristianos—no se han planteado nunca el problema de su santificación ni han caído en la cuenta de que les afecta también a ellos. Aspiran, sin duda, a *salvar su alma*, pero nada más; no se les ha ocurrido siquiera que podrían y deberían llegar al cielo en calidad de *santos*. Lo peor es que no advierten tampoco que, llevando una vida cristiana tan descuidada y con ideales y aspiraciones tan mediocres, se exponen a no alcanzar siquiera ese objetivo mínimo, que recoge y compendia todas sus ambiciones ultraterrenas.

Para ayudar a esta gran masa de cristianos, que constituyen la inmensa mayoría del pueblo fiel, hemos escrito las páginas de este libro. Planteamos en él, en toda su extensión, el único problema religioso que les preocupa: la salvación eterna de sus almas. Y lo hacemos con una doble finalidad: para hacerles ver, en primer lugar, su soberana trascendencia—mucho mayor de la que ellos mismos sospechan—y animarles después a asegurar en firme esa misma salvación mediante una orientación positiva hacia la perfección cristiana. He ahí de qué manera la *teología de la salvación* conduce lógicamente y como de la mano a la *teología de la perfección*.

Hemos querido dar a nuestra obra una orientación seriamente teológica y a la vez eminentemente popular. No escribimos para los teólogos, sino para el pueblo cristiano en general. Pero no nos dirigimos a él en plan de instrucción catequística rudimentaria, sino con todo el rigor técnico de la teología católica, aunque perfectamente adaptada a su cultura humana y mentalidad seglar. Por eso hemos conservado, por un lado, el método teológico tradicional, a

base de conclusiones y tesis demostradas por los lugares teológicos fundamentales—Sagrada Escritura, Santos Padres, magisterio de la Iglesia y razón teológica—, y hemos suprimido, por otro, la terminología escolástica—desconocida del pueblo cristiano—, substituyéndola por fórmulas equivalentes de nuestro lenguaje corriente y familiar. Cuando por la índole de la materia nos ha sido imposible prescindir enteramente de alguna terminología científica, hemos tenido especial cuidado en explicarle al lector, con toda transparencia y claridad, el significado de aquellas fórmulas. Esto ocurre, principalmente, en la segunda parte de nuestra obra, relativa a la *Filosofía del más allá*. Por esta razón hemos suprimido también toda clase de citas latinas, dando la traducción castellana incluso de los textos más conocidos de la Sagrada Escritura y de las definiciones dogmáticas de la Iglesia [1]. De esta forma nos parece que no hay en nuestro libro una sola página que no pueda ser perfectamente entendida y asimilada por cualquier seglar medianamente culto.

Nos parece ocioso advertir que nuestro maestro y guía en estas cuestiones tan difíciles y misteriosas que se refieren a los grandes problemas de ultratumba ha sido en todo momento el Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino. Después de haber leído cuidadosamente casi todo lo que se ha escrito sobre la materia en estos últimos tiempos, hemos llegado a la firme convicción de que todo lo verdaderamente básico, fundamental y seguro se encuentra ya—desarrollado o en germen—en los escritos del Angélico Doctor. Aferrados obstinadamente a los datos de la Sagrada Escritura, del magisterio infalible de la Iglesia y de la tradición cristiana, y siguiendo hasta en los mínimos detalles las orientaciones luminosas del Angélico Doctor, hemos avanzado seguros y tranquilos por estos caminos tan llenos de misteriosas obscuridades, bien persuadidos de que toda desviación de las rutas tradicionales pone al audaz reformista en trance inminente de error y de extravío.

La solidez de los principios en que nos apoyamos no nos ha impedido, sin embargo, enfocar el problema de la salvación de manera alentadora y optimista, a pesar de su imponente seriedad y grandeza. Estamos firmemente persuadidos de que la salvación no solamente es posible—sería herético negarlo—, sino fácil y sencilla con un poco de esfuerzo y de buena voluntad. Respetamos otros criterios más rigoristas, pero nos permitimos discrepar de ellos. Creemos con toda sinceridad que una salvación presentada en forma simpática y atrayente es mil veces más eficaz para mover al pueblo cristiano a procurarla con empeño que todos los rigores y amenazas de un jansenismo anticristiano y cruel. Por eso, sin ocultar ni rebajar en lo más mínimo las terribles verdades relativas

[1] Los textos de la Sagrada Escritura van siempre, salvo contadísimas excepciones, por la versión española de Nácar-Colunga publicada por la BAC. Para la traducción de los textos del magisterio de la Iglesia hemos tenido en cuenta la versión castellana del Denzinger *El magisterio de la Iglesia*, publicada por la casa Herder, pero apartándonos a veces de ella en aras de una mayor claridad o fidelidad al texto latino original.

a los castigos ultraterrenos, hemos expuesto ampliamente la teoría optimista con relación al número de los que se salvan y nos hemos extendido con particular complacencia en describir la felicidad y alegrías inenarrables que esperamos disfrutar algún día, por la infinita misericordia de Dios, en la ciudad de los bienaventurados.

No queremos cerrar esta breve nota introductoria sin agradecer cordialmente al Excmo. Sr. Obispo de Salamanca su gentileza y amabilidad por el hermoso prólogo con que se ha dignado enriquecer nuestro libro y advertir a nuestros lectores que agradeceremos muy de veras cualquier observación o sugerencia que quieran hacernos para mejorar nuestro modesto trabajo en sucesivas ediciones.

Quierà Dios bendecir nuestros pobres esfuerzos, encaminados únicamente a su mayor gloria y con el ansia de contribuir en la medida de nuestras fuerzas a la salvación de las almas, redimidas con la sangre preciosísima de su divino Hijo el Salvador del mundo.

TEOLOGIA DE LA SALVACION

B I B L I O G R A F I A

Damos a continuación una breve lista de las obras más importantes que nos ha legado la tradición cristiana, principalmente en torno a la teología de los *Novísimos*. Prescindimos de los artículos de revistas.

Abucara, Teodoro († c. 770): *De morte quomodo mortificetur:* MG 97, 1597-1600.
Adso Dervensis Abbas († 992): *De Antichristo:* ML 101,1291.
Aeneas Ganzaeus (c. 450-532): *Dialogus de animarum immortalitate et corporum resurrectione:* MG 85,572-1003.
Agustín, San: *De vita beata; De cura pro mortuis gerenda; De scala paradisi; De cognitione verae vitae; De Antichristo:* ML 32,959; 40,594; 40, 997; 40,1004; 40,1131.
Alberto Magno, O.P., San (1193-1280): *Opera omnia* (París, Vivès, 1890s).
Ales, O.S.F., Alejandro de *(Doctor irrefragabilis)* († 1245): *Universae Theologiae Summa* (Venecia 1576).
Alés, A. D'.: *Baptême:* Dict. de la Bible, Suppl.I col.852-871; *La lucidité des morts:* Et 214 (1933) 354-317.
Ambrosio, San (c. 333-397): *De paradiso, De bono mortis, De fine resurrectionis:* ML 14,289s.559s.
Amigo, S.I., Francisco († 1651): *De ultimo fine* (Amberes 1650).
Antonio de Jesús, O.C.: *L'au-delà béatifique* (París 1947).
Antonio P. Gabriel, S.I. (1679-1743): *Theologia universa* (Venecia 1821).
Araújo, S.I., José († 1759): *Cursus Theologicus* (Lisboa 1734).
Arcudio, Pedro († c. 1633): *De purgatorio* (Roma 1632); *De purgatorio igne* (ibid. 1637).
Arnoldo, Bartolomé (1462-1532): *Purgatorium contra lutheranos probatum* (Herbipoli 1527).
Arrighi, Juan Bautista († 1605): *De beatitudine hominis* (Florencia 1571).
Arrighini, O.P., A.: *Credo in vitam aeternam* (Turín 1935).
Atenágoras († c. 179): *De resurrectione mortuorum:* MG 6,973-1024.
Aureolo, O.M., Pedro (c. 1280-1340): *In libros Sententiarum* (Roma 1596).
Azevedo, S.I., Manuel de (1715-1796): *De pietate erga animas in purgatorio degentes* (Roma 1748).

Babenstuber, O.S.B., Luis († 1660): *De statu parvulorum sine baptismo morientium* (Salisburgo 1709).
Bach, M.: *De l'état de l'âme depuis le jour de la mort* (Rouen 1835).
Balduino, Tomás (1190): *Tractatus de duplici resurrectione:* ML 204,430.
Báñez, O.P., Domingo: *De fine ultimo* (Madrid 1942).
Barcellona, Orat., Antonio (1726-1805): *La felicità dei Santi* (Palermo 1801).
Bardy: *Millénarisme:* DTC 10,1760-1763.
Becano, S.I., Martín (c. 1561-1624): *De antichristo reformato, De purgatorio calvinistarum* (Maguncia 1608s.).
Belarmino, S.I., San Roberto (1542-1621): *De ecclesia quae est in purgatorio; De ecclesia quae est in caelis:* Opera omnia, t.3 (París 1870).
Bellamy, J.: *Baptême (Sort des enfants morts sans):* DTC 2,364-378.

Beraza, S.I., Blas: *De novissimis* (Bilbao 1924).
Bernaldo, Presbítero († c. 1110): *De parvulorum salute*: ML 148,1255.
Bernard, P.: *Ciel*: DTC 2,2474-2511; y DAFC 1,531-536; *Enfer*: DAFC 1,1377-1399; *Purgatoire*: DAFC 4,496-528.
Billot, S.I., Cardenal Luis: *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes hors de la voie normal du salut*: Etudes, 1919-1923; *Quaestiones de novissimis* (Roma 1946).
Billuart, O.P., Carlos Renato (1685-1757): *Summa S. Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata* (París s. f.).
Birot, L.: *Le purgatoire* (Marsella 1927).
Blot, Renato (1825-1898): *Au ciel on se reconnait* (París 1880).
Bon, Enrique: *La muerte y sus problemas* (Madrid 1950); *Compendio de medicina católica* (Madrid 1942).
Bover, S.I., José María: *Teología de San Pablo* (BAC, Madrid 1952).
Bovillo, Carlos (c. 1470-1553): *Dialogi de animi immortalitate, de resurrectione, de mundi excidis* (París 1551).
Bour, R.: *Communion des Saints*: DTC 3,429-480.
Bracha, C.M., Francisco: *De exsistentia purgatorii in antiquitate christiana* (Cracovia 1946).
Bremond, H.: *La conception catholique de l'enfer* (París 1907).
Bremond, L.: *Le ciel: ses joies, ses splendeurs* (París 1925).
Bretón, O.F.M., W.: *Novissima* (París 1933).
Bride, A.: *Sepulture*: DTC 14,1884-1887.
Briger, O.Cist., Cándido (1689-1762): *Beatitudo... ultimus hominis finis* (Kremsii 1732).
Brinquant, J. F.: *La fête auriculaire dans le ciel* (París 1892).
Brinquart, A.: *La resurrection de la chair et les qualités du corps des élus* (París 1899).
Broglie, S.I., Vitus de: *De fine ultimo humanae vitae* (París 1948).
Buenaventura, San *(Doctor Seraphicus)* (1221-1274): *Opera omnia* (Quaracchi 1882s.).
Bujanda, S.I., Jesús: *Teología del más allá* (Madrid 1951).
Burnet, Tomás (1635-1715): *De statu mortuorum et resurgentium* (Londres 1726).

Camerario, Bartolomé († 1564): *Dialogi de purgatorio* (Roma 1557).
Canales, O.Min., Juan († 1462): *De caelesti vita, De paradiso, De inferno* (Venecia 1494).
Canisio, S.I., San Pedro (1521-1597): *Summa doctrinae christianae* (París 1668).
Capéran, V.: *Le problème du salut des infidèles* (Toulouse 1934).
Capranica, Domingo (1400-1458): *Dell'arte del ben morire* (Florencia 1487).
Carrouges, Spicq, Heris, Dorival, Bardy, Guitton: *El infierno* (Buenos Aires 1955).
Catalina de Génova, Santa (1447-1510): *Tratado del purgatorio* (Barcelona 1946).
Catarino, O.P.: Ambrosio (1487-1553): *De universali omnium morte et resurrectione; De veritate purgatorii; De bonorum praemio ac supplicio malorum; De statu puerorum sine sacramento decedentium* (Lyón 1543).
Cayetano, O.P., Cardenal Tomás de Vío (1469-1534): *Angelici Doctoris S.Thomae Summa Theologica* (Padua 1698).
Claret, San Antonio María: *Sermones de misión* (Barcelona 1858).
Clímaco, San Juan (c. 525-606): *Scala paradisi*: MG 88,632-1164.
Collet, Pedro (1693-1770): *De purgatorio* (Lyón 1786).

Conrio, O.S.Fr., Florentino († c. 1630): *De statu parvulorum sine baptismo decedentium* (Rothomagi 1643).
Contenson, O.P., Vicente (1641-1674): *Theologia mentis et cordis* (Venecia 1727).
Cordemoy, Ger. de: *L'éternité des peines de l'enfer* (París 1697).
Corona, O.P., Pío A. del († 1912): *I quattro cardini della felicità* (Florencia 1876).
Costa, S.P., Desiderio: *Nuestra hermana la muerte* (Bilbao 1942); *El diablo* (Bilbao 1940).
Crisóstomo, San Juan (344-407): *Sermo de resurrectione mortuorum; Sermones de consolatione mortis; Homilia de serpente*: MG 50,428; 56,293-306.500-516.

Chappuis, F. G.: *La destinée de l'homme* (París 1926).
Chollet, J. A.: *La psychologie des élus* (París 1924); *Nos morts: au purgatoire, au ciel* (París 1909); *La psychologie du purgatoire* (París 1924); *Corps glorieux*: DTC 3,1878-1906.

Daffara, O.P., Marcelino: *De novissimis* (Turín 1944).
Damasceno, San Juan († c. 749): *De his qui in fide dormierunt*: MG 95, 248-277.
Damiano, San Pedro (1006-1072): *De bono suffragiorum; De Antichristo; De Domini adventu*: ML 145,559.837.978.
Dander, S.I., F.: *Summarium de Novissimis* (Innsbruck 1949).
Dechamps, Víctor Augusto (1810-1883): *Le Christ et les antéchrists* (Tournai 1858).
Descoqs, P.: *Le mystère de notre élévation surnaturelle* (París 1938).
Dionisio Cartujano (c. 1402-1471): *De quatuor hominis novissimis; De particulari iudicio in obitu singulorum; De mutua cognitione beatorum in patria*: Opera omnia (ed. Monstroli et Tornaci 1898-1913).
Dionisio (Pseudo) († c. 500): *De mystica theologia*: MG 3,997-1064.
Durando, O.P., Guillermo *(Doctor Resolutissimus)* († 1334): *In Sententias P. Lombardi* (Amberes 1567).

Eadmero Cantuariense, O.S.B. († 1124): *De beatitudine caelesti*: ML 159, 587.
Efrén, San (c. 306-373): *De morte; De resurrectione et judicio* (París 1834).
Egidio Colonna *(Doctor Fundatissimus)* (c. 1247-1316): *Quaestiones de resurrectione mortuorum, paradiso, purgatorio et inferno* (Viena 1641).
Electo, Cayo: *El cielo* (Barcelona 1923).
Emes, O.S.A., Pablo (1745-1814): *De beatitudine eorum qui christiani non sunt* (Erfordiae 1791).
Enrique de Castro Marsiaco, Cardenal († 1188): *De civitate Dei peregrinante*: ML 204,251s.
Enrique Salteriense († c. 1150): *Tractatus de purgatorio S. Patricii*: ML 180,973s.
Escoto, O.S.F., Juan Duns *(Doctor Subtilis)* (c. 1280-1359): *Opera omnia* (París 1891s.).
Escribano, C.M., Eugenio: *Didlogos sobre la vida eterna* (Madrid 1954).
Escrivá, S.I., Francisco: *Del infierno y de la gloria* (Valencia 1616).
Estio, Guillermo (1542-1613): *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (Valencia 1779s.).
Eustracio († post 582): *De statu animarum post mortem*: MG 80,823-880.

FALLETTI: *Nuestros difuntos y el purgatorio* (Barcelona 1939).
FÉLIX, S.I.: *Ejercicios espirituales en Nuestra Señora de París*, 8 t. (Barcelona 1922-1932).
FERLAND, A.: *De novissimis* (Montreal 1940).
FERNÁNDEZ, O.S.A., PEDRO: *Cursus Theologicus* (Madrid 1890-92).
FERRERAS, JUAN DE (1652-1735): *De Deo ultimo hominis fine* (Madrid 1735).
FERRERES, S. I., JUAN BAUTISTA († 1936): *La muerte real y la muerte aparente* (Barcelona 1930).
FLAVIO, O.Min., MELCHOR († c. 1564): *De statu animarum post mortem* (Duaci 1606).
FRANZELIN, S.I., CARDENAL JUAN BAUTISTA (1816-1885): *De Deo uno* (Roma 1870).

GANTE, ENRIQUE DE *(Doctor Solemnis)* (c.1217-1293): *Summa Theologiae* (Ferrara 1646).
GARDEIL, O.P., AMBROSIO: *Béatitude*: DTC 2,497-515.
GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., REGINALDO: *La prédéstination des saints et la grâce* (París 1936): *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950); *De beatitudine* (Roma 1951).
GARRIGUET, L.: *Le bon Dieu* (París 1929).
GASPARRI, CARDENAL: *Catechismus catholicus* (Roma 1933).
GAUDEL, A.: *Limbes*: DTC 9,760-772.
GERALDO, ABAD († 1197): *Preces pro mortuis*: ML 147,1077.
GERARDIN: *Le fin des temps et l'éternité, d'après St. Thomas* (París 1885).
GIACHARI, O.P., VICENTE (c. 1497-1554): *De purgatorio et suffragiis* (Venecia 1569).
GIGON, O.P., ANDRÉS CARLOS: *De novissimis* (Friburgo 1947).
GLORIEUX, P.: *Endurcissement final et grâces dernières*: Nouv.Rev.Theol., 39 (1932) 865-892.
GOBAT, S.I., JORGE (1600-1671): *De visione beatifica* (Salisburgo 1654).
GONET, O.P., JUAN BAUTISTA († 1685): *Clypeus Theologiae thomisticae* (Burdeos 1659s.).
GOTTI, O.P., VICENTE LUDOVICO (1664-1742): *De statu animae post vitam, de fine mundi et de iudicio universali* (Venecia 1783).
GOUBERT, J. - CHRISTIAN, L: *Les plus beaux textes sur l'au-delà* (París 1950).
GRANADA, O.P., FR. LUIS DE (1505-1558): *Guía de pecadores; De la oración y meditación*: Obras, ed. P. Cuervo, 14 vols. (Madrid 1906s.).
GRANADO, S.I., SANTIAGO (1574-1632): *In Summam D. Thomae commentarii* (Granada 1633).
GRAU, FEDERICO (c. 1480-1552): *De Iesu Christi et novissima omnium mortuorum resurrectione* (Viena 1551).
GREGORIO MAGNO, SAN (540-604): *Homilia de caelo*: ML 75,325-511.
GREGORIO NISENO, SAN (c. 335-394): *De anima et resurrectione; De infantibus qui praematura abripiuntur*: MG 46,11-161.162-193; *De mortuis*: MG 46, 497-537.
GRETSER, S.I., JACOBO (1562-1625): *De subterraneis animarum receptaculis; De statu beatorum* (Ingolstadii 1596s.).
GUARDAGNIN, JERÓNIMO: *Della humana felicità secondo San Tommaso d'Aquino* (Treviso 1882).

HALL, F. I.: *Dogmatic Theology*, vol.10 *Eschatology* (Londres 1922).
HAYMO, HALBERSTADIENSIS EPISC. († 853): *De amore caelestis patriae; De purgatorio; De altero Christi adventu; De iudicio extremo; De inferno*: ML 118,9-875.
HEBRARD, S. S.: *St. Thomas Aquinas and the future life* (Boston 1882).

HEM, O.S.B., JUAN BAUTISTA († 1719): *De visione Dei* (Ratisbona 1676).
HENAO, S.I., GABRIEL (1612-1704): *Empyreologia* (Lyón 1652).
HERIS, O.P., CH. V.: *Le salut des enfants morts sans baptéme:* Cahiers de «La Maison-Dieu, 10 (1947).
HERVEO, O.P., NATAL († 1323): *De beatitudine* (Venecia 1513).
HETTINGER, FRANCISCO (1819-1890): *Apologie des christenthums* (Friburgo 1906).
HIPÓLITO, SAN (c. 175-235): *Demonstratio de Christo et Antichristo*: MG 10, 726-788; *De consummatione mundi ac de Antichristo* (inter opera eius): MG 10,903-952.
HONORIO AUGUSTODUNENSE († c. 1145): *Scala caeli maior; Scala caeli minor*: ML 172,1229-1239.
HOOGSTRAETEN, JACOBO DE (1460-1527): *De purgatorio* (Amberes 1525).
HUARTE, S.I., G.: *De novissimis* (Roma 1935).
HUGO DE SAN VÍCTOR (1096-1141): *De fine saeculi; De statu futuri saeculi;* ML 176,597.809.
HUGON, O.P., EDUARDO (1867-1929): *De novissimis* (París 1920).
HURTADO, S.I., GASPAR (1575-1646): *De beatitudine* (Madrid 1632).

ISOLANO, O.P., ISIDORO DE († c. 1524): *De igne inferni; De igne purgatorio; De merito animarum purgatorii; De cognitione propriae beatitudinis futurae* (Lyón 1580).
IUNGMANN, BERNARDO († 1895): *De novissimis* (Ratisbona 1898).
IZQUIERDO, S.I., SEBASTIÁN (1601-1680): *Consideraciones de los cuatro novisimos del hombre* (Roma 1672).

JAGERHUBER, IGNACIO (1722-1765): *De ultimo fine hominis* (Graecii 1759).
JANVIER, O.P., A. M. (1860-1939): *La béatitude* (París 1903).
JOANNES, G.: *La de l'au-delà dans la vision béatifique* (París 1928).
JOURNET, CH.: *Le purgatoire* (Lieja 1932).
JUGIE: *Le purgatoire et les moyens de l'éviter, ou le ciel tout de suite après la mort* (París 1940).
JULIANO TOLEDANO, S. († 690): *Prognosticon futuri saeculi libri tres*: ML 96, 453-525.
JUAN DE NÁPOLES, O.P. († c. 1350): *Utrum animae sanctorum... videant divinam essentiam* (ed. Gravina, O.P., *Quaest. disputatae*, Nápoles 1618).
JUAN DE SANTO TOMÁS, O.P. (1589-1644): *Cursus Theologicus* (París, Vivès, 1883s.).
JUSTINO, SAN (c. 105-165): *De resurrectione mortuorum*: MG 6,974-1024.

KATSCHTHALER, J.: *De regni divini consummatione seu eschatologia* (Ratisbona 1888).
KEPPLER, P. G.: *Las benditas almas del purgatorio* (Madrid 1930).
KRAWUTZKY, A.: *De visione beatifica* (Vratislaviae 1868).
KREBS, ENGELBERT: *El más allá* (Barcelona 1953).

LACTANCIO († c. 330): *De vita beata*: ML 6,731s.
LAPPACCI, O.P., BARTOLOMÉ († 1466): *De sensibilibus deliciis paradisi* (Venecia 1494).
LENNERZ, S.I., H.: *De novissimis* (Roma 1950).
LENS, JUAN DE († 1593): *De limbo patrum* (Colonia 1583); *De purgatorio* (Lovaina 1584).
LEPICIER, O.Serv., ALEJO MARÍA: *Tractatus de Novissimis* (París 1921).
LESETRE, H.: *Purgatoire*: DB 5,875-879; *Resurrection des morts*: DB 5,1064-1069; *Millénarisme*: DB 4,1090-1097.

Lesio, S.I., Leonardo (1554-1623): *De summo bono et aeterna beatitudine hominis* (Friburgo 1869); *De antichristo et eius praecursoribus* (Amberes 1611).
Ligorio, San Alfonso María de (1696-1787): *Preparación para la muerte* (Madrid 1943): *Obras ascéticas* (BAC, Madrid 1952-1954).
Lombardi, S.I., Ricardo: *La salvación del que no tiene fe* (Barcelona 1953).
Lombardo, Pedro *(Magister Sententiarum)* (c. 1110-1160): *Sententiarum libri quatuor:* ML 192,251-964.
López Martínez, Nicolás: *El más allá de los niños* (Burgos 1955).
Lorson, S.I., Pedro: *El misterioso futuro de las almas y del más allá* (Madrid 1955).
Louvet: *Il purgatorio* (Turín 1941).
Lugo, S.I., cardenal Juan (1583-1660): *De suffragiis et indulgentiis* (Venecia 1751).

Malvenda, O.P., Tomás (1566-1628): *De paradiso voluptatis* (Roma 1605).
Mamachi, O.P., Tomás María (1713-1792): *De animabus iustorum in sinu Abrahae* (Roma 1766).
Mangenot: *Fin du monde:* DTC 5,2504-2552; Dict. de la Bible (Vigouroux) 2,2262-2278.
Mannajoli, D.: *L'atto eroico di carità in suffragio delle anime del purgatorio* (Roma 1932).
Manyá, J. B.: *De ratione peccati poenam aeternam inducentis* (Tortosa 1947).
Marín, Max: *La incógnita del más allá* (Buenos Aires 1945).
Martín, Enrique († 1884): *La vie future* (París 1858).
Martín de Beláustegui: *La conversión de los judíos y el fin de las naciones* (Barcelona 1922).
Mayer, O.S.B., Carlos († 1726): *De secundo Christi adventu; De statu futuri saeculi* (Salisburgo 1721s.).
Mayer, Cristóbal (1568-1626): *De purgatorio* (Colonia 1629).
Mayr, O.S.B., Celestino (1679-1753): *De vita, morte aliisque mysteriis usque ad secundum Christi adventum; De statu futuri saeculi* (Salisburgo 1720).
Mendive, S.I., José (1836-1906): *Institutiones theologicae dogmatico-scholasticae* (Valladolid 1895).
Meric, Elías: *Los elegidos se reconocerán en la otra vida* (Barcelona 1935); *L'autre vie* (París 1881).
Mermillod, Gaspar (1824-1892): *De la vie surnaturelle dans les âmes* (París 1969).
Metodio, San († c. 311): *Ex libro de resurrectione:* MG 18,266-330.
Michel, Alberto: *L'enfer et la règle de la foi* (París 1921); *Les fins dernières* (París 1929); *Los misterios del más allá* (San Sebastián 1954); y varios artículos en DTC sobre cuestiones escatológicas: *Mort* (10,2489-2500); *Gloire* (6,1386-1425); *Mitigation des peines de la vie future* (10,1997-2009); *Elus (nombre des)* (4,2350-2378); *Purgatoire* (13,1163-1326); *Feu de l'enfer* (5,2196-2239); *Feu du jugement* (5,2239-2246); *Feu du purgatoire* (5,2246-2261); *Resurrection des morts* (13,2501-2571); *Intuitive (vision)* (7,2351-2394); *Eternité* (5,912-921).
Monsabré, O.P., Jacobo María: *La vida futura* (Cuaresma 1888); *El otro mundo* (Cuaresma 1889) (ed. española, Vergara 1894-1895).
Morrondo, C.: *La proximidad de la catástrofe del mundo* (Jaén 1922).
Moses Bar Kepha (c. 813-903): *Commentarium de paradiso:* MG 111, 481-608.
Muncunill, S.I., José: *Tractatus de Deo Creatore et de novissimis* (Barcelona 1922).

Muratori, Luis Antonio (1672-1750): *De paradiso regnique caelestis gloria* (Verona 1738).

Ockam, O.S.F., Guillermo de (c. 1280-1350): *Super Magistrum Sententiarum libri quatuor* (Lyón 1497).
Odilo, abad de Cluny, O.S.B. (962-1049): *Sermones XV; Status pro defunctis:* ML 142,961-1048.
Orígenes (c. 186-245): *Fragmenta ex libris de resurrectione, Sententia Origenis de resurrectione:* MG 11,91-100.
Ortiz, O.F.M., Lucio Francisco († c. 1547): *De los cuatro novísimos* (Madrid 1602).
Ortolan, T.: *Dam:* DTC 4,9s.
Otten, S.I., B. J.: *De novissimis* (Chicago 1924).
Oswald, Enrique (1817-1903): *Eschatologie* (Paderborn 1893).

Palmieri, S.I., Domingo (1829-1909): *De novissimis* (Prati 1908).
Pandolfo, Alfonso († 1648): *De fine mundi* (Roma 1658).
Paré, S.I., L.: *Les mystères de l'au-delà: Que penser du purgatoire?* (Tournai 1936).
Passaglia, Carlos (1812-1887): *De aeternitate poenarum deque igne inferni* (Roma 1855).
Patuzzi, O.P., Juan Vicente (1700-1769): *De futuro impiorum statu* (Venecia 1764); *De sedi inferni* (ibid., 1763).
Peillaube, E.: *La destinée humaine* (París 1930).
Pelletier, Claudio († 1743): *Traité sur les quatre fins dernières de l'homme* (París 1749); *Traité des récompenses et des peines éternelles* (París 1738).
Perrone, S.I., Juan (1794-1876): *Praelectiones theologicae* (París 1887).
Pesch, S.I., Cristián: *Praelectiones dogmaticae* (Friburgo 1909s.).
Petavio, S.I., Dionisio (1583-1652): *De theologicis dogmatibus* (París 1644s.).
Picard, S.I., G.: *La saisie immédiate de Dieu dans les états mystiques* (París 1923).
Pinard de la Boullaye, S.I., Enrique: *L'al di là* (Turín 1939).
Pinelli, S.I., Lucas († 1606): *De statu animarum in altero saeculo* (Ingolstadii 1581).
Piolanti, A.: *De novissimis* (Turín 1950).
Pisis, O.P., Raynerio de († 1351): *De beatitudine. Pantheologia* (Venecia 1585).
Planch, O.Serv., Alejo (1725-1774): *De universali et extremo iudicio* (Campiduni 1756).
Pohle-Preus: *Eschatology* (San Luis 1929).
Potenza, F.: *Il purgatorio* (Vicenza 1948).
Potti, O.P., Antonino: *Della felicità suprema del cielo* (Perugia 1575).
Prat, S.I., Fernando: *La théologie de St. Paul* (París 1909s.).
Puig, S.I., Ignacio: *El fin del mundo* (Buenos Aires 1941).

Ramírez, O.P., Santiago: *De hominis beatitudine,* 3 vols. (Madrid 1942, 1943, 1947).
Rassler, O.S.B., Cristóbal († 1675): *De visione beatifica* (Salisburgo 1654).
Rath, M.: *De Deo Consummatore seu eschatologia* (Amsterdam 1914).
Raulino, O.S.B., Juan († 1515): *De triplici mortis genere* (París 1518).
Ravo, O.S.A., Patricio († 1646): *De resurrectione mortuorum; De paradiso; De purgatorio; De inferno* (Viena 1641).
Richard, M.: *Enfer:* DTC 5,20-120.
Rivière, J.: *Jugement:* DTC 8,1721-1828.

ROBERTO TUICIENSE († 1135): *De meditatione mortis*: ML 170,333-357.
RONDET: *Le purgatoire* (París 1948).
ROSSIGNOLI, S.I.: *Des peines du purgatoire* (Turín 1808).
ROURE, L.: *Spiritisme*: DTC 14,2518s.
ROUZIG, L.: *Le purgatoire* (París 1918).
RUIZ DE MONTOYA, S.I., DIEGO (1562-1632): *De visione et nominibus Dei* (Lyón 1631).
RUP, S.I., JUAN (1700-1776): *De purgatorio* (Heidelbergae 1752).
RUSCA, ANTONIO († c. 1655): *De inferno* (Milán 1621).

SAGÜÉS, S.I., JOSÉ F.: *De novissimis*: Sacr. Theol. Summa (BAC, Madrid 1953).
SALMANTICENSES: *Cursus Theologicus* (París-Roma 1870s.).
SARTORI, A.: *La visione beatifica* (Turín 1927).
SCHEBEN, JOSÉ (1835-1888): *Los misterios del cristianismo* (Barcelona 1953).
SCHOUPPE, S.I., F. X.: *Le dogme du purgatoire* (Bruselas 1888).
SEGARRA, S.I., F.: *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* (Madrid 1929).
SERTILLANGES, O.P. (1863-1948): *Catecismo de los incrédulos* (Barcelona 1934).
SIMÓN, O.S.B., JORDÁN (1719-1776): *De poenis parvulorum sine baptismo decedentium* (Erfurti 1758).
SINSAR, O.S.B., BENITO (1696-1776): *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines* (Argent. 1748).
SIURI, MARCELINO: *Theologia de Novissimis* (Valencia 1707).
SOTO, O.P., DOMINGO (1494-1560): *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* (Salamanca 1568).
SOUBEN, O.S.B., J.: *Les fins dernières* (París 1906).
STADELMAYER, O.S.B., ALFONSO (1610-1683): *De visione beatifica* (Innsbruck 1655).
SUÁREZ, S.I., FRANCISCO *(Doctor Eximius)* (1548-1617): *Opera omnia* (París 1856s.).
SURBLED: *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene* (Barcelona 1937).

TANQUEREY, ADOLFO: *De Deo remuneratore seu eschatologia* (Roma 1922).
TERRIEN, S.I., J. BAUTISTA: *La gracia y la gloria* (Madrid 1943).
TERTULIANO (c. 160-223): *De resurrectione carnis*: ML 2,792-886.
TOLEDO, S.I., CARDENAL FRANCISCO (1532-1596): *In Summam Theologicam S. Thomae enarratio* (Roma 1869).
TOMÁS DE AQUINO, O.P., SANTO *(Doctor Angelicus)* (c. 1225-1274): *Opera omnia* (Roma 1894s.).
TOMASINO, Orat., LUIS (1619-1695): *Dogmatum Theologicorum* (Venecia 1730).
TOTH, TIHAMER: *Creo en la vida perdurable* (Madrid 1943).
TOURNEBIZE, F.: *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe* (París 1898).
TOURNELY, HONORATO DE (1658-1729): *Praelectiones theologicae* (Venecia 1790).
TRIVELLATO, MARCO ANTONIO (1688-1773): *De beatitudine aeterna* (Padua 1739).

ULLOA, JUAN († c. 1723): *De primis et ultimis temporibus* (Augustae 1719).

VAL, O.S.A., HONORATO DEL (1859-1910): *Sacra Theologia dogmatica* (Madrid 1906).

VALENCIA, S.I., GREGORIO DE (1551-1603): *Commentaria Theologica in Summam S. Thomae* (Venecia 1608).
VALENSISE, D.: *In doctrinam S. Thomae Aquitanis de futura hominum resurrectione* (Nicotera 1900).
VALTON, E.: *Cremation*: DTC 3,2310-2323.
VÁZQUEZ, S.I., GABRIEL (1551-1604): *In Summam S. Thomae commentaria* (Lyón 1631).
VEGIO, MAFEO (1406-1458): *De quatuor hominis novissimis* (Basilea 1541).
VERHAAR, J. P.: *De novissimis* (Hilversum 1935).
VERONIO, FRANCISCO († 1649): *Le purgatoire et la prière pour les fidèles trépassés* (París 1623).

ZUBIZARRETA, O.C., VALENTÍN: *Theologiae dogmatico-scholastica* (Bilbao 1937).

PRIMERA PARTE

La salvación del alma

1. Nos proponemos examinar en esta obra el problema de la salvación del alma en toda su amplitud. Comenzaremos en esta primera parte planteando el problema de la salvación en sus líneas generales, ponderando su importancia y necesidad, su posibilidad, los medios que tenemos a nuestro alcance para salvarnos, etc. En la segunda estudiaremos la «filosofía del más allá», o sea, lo que la simple razón natural alcanza sobre la inmortalidad del alma, la psicología y funcionamiento de las almas separadas y la naturaleza de la eternidad relacionada con nuestro tiempo. Finalmente, expondremos en la tercera parte la «teología del más allá» o tratado teológico de los *novísimos*.

He aquí el camino que vamos a recorrer en esta primera parte:
Capítulo 1: El problema de la salvación.
Capítulo 2: Posibilidad de la salvación.
Capítulo 3: Medios de alcanzar la salvación.
Capítulo 4: La perseverancia final.
Capítulo 5: ¿Son pocos los que se salvan?

CAPITULO I

El problema de la salvación

Tres son los puntos fundamentales que vamos a examinar en este capítulo: planteamiento del problema, su importancia y necesidad y sus características generales.

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

2. 1. **El nombre.**—La palabra *salvación* puede emplearse en muy diversos sentidos. En su acepción etimológica inmediata procede del latín *salvatio*, que en su forma verbal *salvare* significa salvar o liberar a alguien de un riesgo o peligro que le amenazaba.

No es éste, sin embargo, el único significado en que puede emplearse esa palabra, aunque sea, desde luego, el más propio. El Diccionario oficial de la lengua castellana, editado por la Real Academia Española, admite las siguientes acepciones.

SALVAR. (Del latín *salvare.)* a. Librar de un riesgo o peligro; poner en seguro. U. t. c. r. || 2 Dar Dios la gloria y bienaventuranza eterna. || 3 Evi-

tar un inconveniente, impedimento, dificultad o riesgo. || [4] Pasar por encima o muy cerca de una cosa sin tocarla. SALVAR el *pretil, el arroyo*. || [5] Saltar o vencer asperezas u obstáculos. SALVAR *los montes*. || [6] Poner los escribanos y notarios, al fin de la escritura o instrumento, una nota para que valga lo enmendado o añadido entre renglones y para que no valga lo borrado. || [7] Indemnizar, probar jurídicamente la inocencia o libertad de una persona o cosa. || [8] *Germ.* Retener el naipe el fullero. || [9] n. Hacer la salva a la comida o bebida de los reyes y grandes señores. || [10] ant. Hacer la salva con artillería. || [11] r. Alcanzar la gloria eterna, ir al cielo.

Esta última es la acepción propia y específica con que tomamos en nuestra obra la palabra *salvar* o *salvación*. Nos referimos siempre a la *salvación del alma*, que no es otra cosa que la consecución de la gloria eterna.

3. 2. **La realidad.**—En el sentido que acabamos de indicar, *salvarse* equivale a librarse para siempre del terrible riesgo de la condenación eterna. El hombre que muere en gracia de Dios y consigue la gloria eterna *se ha salvado*, o sea, se ha liberado para siempre del mayor y más terrible riesgo que le amenaza mientras vive en este mundo: perder su alma para toda la eternidad. Como veremos en su lugar correspondiente, el alma que se desprende del cuerpo en gracia de Dios queda para siempre confirmada en gracia y en adelante nada tiene que temer: la dicha y felicidad suprema que ha logrado le pertenece para siempre. En esto consiste la salvación eterna.

4. 3. **Enfoque del capítulo.**—En este primer capítulo examinaremos el problema de la salvación en sus líneas más generales. Vamos a ponderar su importancia y necesidad, haciendo un llamamiento a la reflexión seria en torno a su trascendencia soberana y a los peligros que nos acechan. A continuación precisaremos las características generales de ese problema, que son principalmente estas cuatro: negocio *personal, urgente, arriesgado* y verdaderamente *trascendental*. Al final terminaremos con unas anécdotas históricas que recogen el ambiente general de todo el capítulo.

II. IMPORTANCIA Y NECESIDAD DE LA SALVACION

Es preciso examinar ante todo la gran importancia de la salvación del alma para convencernos de la necesidad de salvarla a toda costa y al precio que fuere.

5. 1. **Un hecho indiscutible.**—Ante los ojos de cualquier observador imparcial, en el mundo moderno puede apreciarse con toda claridad un hecho indiscutible: el alejamiento cada vez más acentuado de la mayor parte de la gente de todo cuanto signifique creencia en Dios y prácticas religiosas. Ya no se trata únicamente de la masa obrera que se hacina en los suburbios de las grandes ciudades y cuya apostasía constituyó el gran escándalo del siglo XIX; es el público selecto y distinguido el que se va alejando cada vez

más de Dios, y hasta la población rural y campesina que sufre cada vez más de cerca la influencia nefasta del materialismo reinante a través del cine, de la prensa y de la radio. Aun en las naciones de mayor solera y raigambre religiosa, el porcentaje de los que practican los deberes más elementales de la vida cristiana—misa dominical, recepción anual de sacramentos, etc.—es verdaderamente lamentable. Es menester cerrar completamente los ojos al ambiente que nos rodea, o vivir en absoluto de espaldas a la realidad, para no darse cuenta de este hecho tan cierto como aterrador.

6. 2. **Necesidad de reflexionar.**—La mayoría de los hombres viven enteramente olvidados de Dios porque no se han planteado nunca en serio el problema formidable de la salvación eterna. Cualquier espíritu reflexivo que se detenga un instante a ponderar su trascendencia soberana, no puede menos de sentir una impresión profunda, que puede ser decisivamente orientadora en la marcha general de su vida. Escuchemos al sentido común hablando en castellano por boca de nuestro inmortal Balmes:

«La vida es breve; la muerte, cierta: de aquí a pocos años, el hombre que disfrute de la salud más robusta y lozana, habrá descendido al sepulcro, y sabrá por experiencia lo que hay de verdad en lo que dice la religión sobre los destinos de la otra vida. Si no creo, mi incredulidad, mis dudas, mis invectivas, mis sátiras, mi indiferencia, mi orgullo insensato no destruyen la realidad de los hechos: si existe otro mundo donde se reservan premios al bueno y castigos al malo, no dejará ciertamente de existir porque a mí me plazca el negarlo; y, además, esta caprichosa negativa no mejorará el destino que según las leyes eternas me haya de caber. Cuando suene la última hora será preciso morir y encontrarme con la nada o con la eternidad. Este negocio es exclusivamente mío; tan mío como si yo existiera solo en el mundo: nadie morirá por mí, nadie se pondrá en mi lugar en la otra vida, privándome del bien o librándome del mal. Estas consideraciones me muestran con toda evidencia la alta importancia de la religión; la necesidad que tengo de saber lo que hay de verdad en ella; y que, si digo: «Sea lo que fuere de la religión, no quiero pensar en ella», hablo como el más insensato de los hombres.

Un viajero encuentra en su camino un río caudaloso; le es preciso atravesarlo, ignora si hay algún peligro en este o aquel vado, y está oyendo que muchos que se hallan como él a la orilla ponderan la profundidad del agua en determinados lugares y la imposibilidad de salvarse el temerario que a tantearlos se atreviese. El insensato dice: «¡Qué me importan a mí esas cuestiones!», y se arroja al río sin mirar por dónde. He aquí el indiferente en materias de religión» [1].

Son legión, por desgracia, los que proceden en materia tan grave en la forma irreflexiva y absurda que Balmes acaba de denunciar. La mayoría de la gente no piensa ni reflexiona en el magno problema de la salvación. El resultado es una vida del todo mundana y pecaminosa, que pone en grave riesgo los destinos supremos de su alma. Muy otra sería su conducta si ponderaran un poco la trascendencia sin igual de la sentencia de Nuestro Señor Jesucristo que a tantos ha

[1] BALMES, *El criterio*, c.21 § 1: BAC, *Obras completas*, t.3 p.689.

detenido en su loca carrera hacia el abismo: *¿Qué le aprovecha al hombre ganar el mundo entero si al cabo pierde su alma?* (Mt. 16,26). Esas palabras, pronunciadas de manera entrañable por San Ignacio de Loyola, tuvieron la virtud de convertir a un alegre estudiante de París en uno de los mayores santos de la Iglesia: San Francisco Javier. Y otro tanto podría suceder—y ha sucedido en innumerables ocasiones—con cualquiera que se detenga a reflexionar un poquito acallando el griterío del mundo y el clamor de sus propias pasiones.

7. 3. **Trascendencia del problema.**—He aquí cómo expone San Alfonso María de Ligorio la importancia soberana de la salvación del alma en su celebrada obra *Preparación para la muerte:*

«El negocio de la eterna salvación es, sin duda, entre todos el que más nos importa, y, sin embargo, entre los cristianos es el más descuidado. No hay diligencia que no se haga ni tiempo que no se aproveche para obtener un empleo, para ganar un pleito o para concertar un matrimonio. ¡Cuántos consejos se piden! ¡Qué de medidas se toman! No se come, apenas se duerme; y para alcanzar la salvación eterna ¿qué se hace? ¿Cómo se vive? No se hace nada; antes por el contrario, se hace todo para ponerla en peligro. Y la mayor parte de los cristianos viven como si la muerte, el juicio, el infierno, el paraíso y la eternidad no fueran verdades de fe, sino fábulas inventadas por los poetas. Si se pierde un proceso o se destruye una cosecha, ¡qué de angustias no se sienten y cuántos trabajos no se emplean para reparar el daño! Si se pierde un caballo, si se extravía un perro, ¡qué de diligencias no se hacen para dar con él! Se pierde la gracia de Dios, y se duerme, y se goza, y se ríe.

¡Cosa asombrosa! Todos se avergüenzan de pasar por negligentes en los negocios del mundo, y nadie se corre de ser descuidado en el negocio que más importa: en el de la salvación. Estos mismos llaman sabios a los santos porque solamente se han preocupado de su salvación, y después ellos, ellos, engolfados en los negocios humanos, no atienden al de su alma. Mas vosotros—dice San Pablo—, vosotros, hermanos míos, atended solamente al gran negocio que traéis entre manos, al de vuestra salvación eterna, que entre todos es el que más importa. *Os rogamos, hermanos, que os cuidéis de vuestro negocio* (1 Thess. 4,11).

Estemos bien persuadidos que la salvación eterna es para nosotros el negocio más *importante*, el negocio *único*, el negocio *irreparable* si en él fallamos.

Es, sin duda, el negocio más *importante*, porque es el que trae mayores consecuencias, pues se trata del alma, y, perdiéndose ésta, todo queda perdido. Debemos tener en más estima a nuestra alma que a todos los bienes de la tierra. «Porque el alma—dice San Juan Crisóstomo—es más preciosa que todo el mundo». Para llegar a comprender esto bástanos saber que el mismo Dios ha entregado a su propio Hijo a la muerte para salvar nuestra alma. *Así amó Dios al mundo, que dio su unigénito Hijo.* Y el Verbo eterno no vaciló en comprarla con su misma sangre. *A gran precio habéis sido comprados*—dice San Pablo—. A la verdad, ¿no parece que el hombre vale tanto como Dios? «Sí—responde San Agustín—; tan grande don se ha dado por la redención del humano linaje, que parece que el hombre vale tanto como Dios». Por eso dijo Jesucristo: *¿Qué es lo que podrá dar el hombre en cambio de su alma?* Si, pues, el alma vale tanto, si la pierde, ¿con qué bien del mundo podrá el hombre compensar tan grande pérdida?

Locos, y con razón, llamaba San Felipe Neri a los que no se cuidan de

salvar su alma. Si hubiese en la tierra dos suertes de hombres: mortales unos y otros inmortales, y los primeros viesen a los segundos afanados por allegar bienes de la tierra, alcanzar honores, amontonar riquezas y gozar de los placeres de la tierra, seguramente les dirían: Sois unos insensatos; podéis conquistar bienes eternos, y ¿vais en pos de estas cosas viles y pasajeras? Y ¿por ellas os condenaréis vosotros mismos a tormentos eternos en la otra vida? Dejad, dejad estos bienes del mundo para gentes desventuradas, como nosotros, que nada tenemos que esperar más allá de la tumba. Pero no, que todos somos inmortales. ¿Cómo habrá, sin embargo, tantos hombres que por los miserables placeres de esta vida pierdan su alma? ¿Cómo puede haber cristianos que creen en el juicio, en el infierno, en la eternidad, y luego viven sin temor? «¿Cuál es la causa—pregunta Salviano—que, creyendo el cristiano en las cosas futuras, no las tema?»[2]

Un autor contemporáneo insiste con elocuencia en estas mismas ideas tan fundamentales:

«Es necesario que pienses en tu propia salvación.

Piensas en tu salud, en la de tus hijos, de tus padres, de tus familiares. ¿Qué no haces por conservarla, por recuperarla? Viajes, consultas de médicos afamados, medicinas extraordinarias. Todo te parece poco. Está bien. Pero es más necesario que pienses en la salud de tu alma, que está enferma...

Piensas en la integridad de tus miembros: un brazo, una mano, un ojo, un pie que peligran. ¡Cómo te preocupas! En seguida el especialista, la operación quirúrgica, el tratamiento costoso. Está bien. Pero es más necesario que pienses en que no padezca detrimento tu alma. Ella es la que da la vida y el vigor a todos tus miembros y es eterna...

Piensas en la belleza de tu cuerpo: te preocupa una fealdad, una deformidad, una mancha, y por parecer bien gastas tiempo y dinero. Está bien. Pero es más necesario que pienses en la belleza de tu alma, que es imagen de Dios...

Piensas en tu buena fama y procuras conservar tu buen nombre, y por deshacer una calumnia te metes en pleitos costosos y remueves cielos y tierra. Está bien. Pero es más necesario que pienses en el juicio que de tu alma hace Dios nuestro Señor...

Piensas en tu hacienda, y por aumentarla, conservarla o recuperarla viajas, negocias, trabajas lo indecible. Está bien. Pero piensa que la hacienda quedará aquí, mientras que tu alma vivirá eternamente...

Piensas en tu vida: la enfermedad te aterra, el pensamiento de la muerte te espanta, y ni piensas en salvar tu alma. Si pierdes tu alma, todo lo has perdido: salud, belleza, fama, hacienda, vida. Y lo pierdes para siempre. Si salvas tu alma, todo lo has salvado, y lo has salvado para siempre»[3].

8. 4. **Descuido peligroso.**—Es increíble la locura de los hombres al descuidar de manera tan peligrosa la salvación eterna de su alma. Sumergidos por completo en las cosas de la tierra, afanados en amontonar riquezas o en gozar de toda clase de placeres, son legión los hombres que jamás levantan sus miradas al cielo ni se preocupan

[2] SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Preparación para la muerte*, consid.12 punto 1.
[3] P. GREGORIO SÁNCHEZ-CÉSPEDES, *Directorio de misiones y ejercicios* (Santander 1954) t.1 p.113-114.

de plantearse un momento el problema del más allá. Otros espíritus más cultos y selectos se entregan con ardor a la adquisición de la ciencia con el afán de adquirir renombre y fama mundial al prestar grandes servicios a la humanidad a través de los progresos y adelantos modernos; pero, a la vez que se entregan a tan noble tarea, descuidan adelantar en la ciencia de las ciencias—el modo de salvar su alma—, si es que no la tienen completamente abandonada.

En gran peligro se encuentran todos éstos de malograr eternamente la razón de ser de su existencia. Sólo a la luz ultraterrena que proyecta sobre nuestras almas la virtud de la fe, se advierte con meridiana claridad que el hombre—como dice hermosamente San Ignacio—ha sido creado «para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» [4].

No es ésta, en efecto, la finalidad *principal* de la vida del hombre sobre la tierra, sino la finalidad *única* y su exclusiva razón de ser. La vida de acá abajo, tan fugaz y pasajera, no es más que un ensayo y mera preparación para la de allá arriba, que ha de durar eternamente. La vida de acá no tiene otro sentido ni valor que el de proporcionar al hombre el modo de labrarse en poco tiempo su dicha y felicidad eterna. Es, sencillamente, un *noviciado para el cielo*. ¡Lástima grande que la mayoría de los hombres no hayan reparado en ello y vivan como si estas tremendas verdades carecieran en absoluto de interés o fueran meras invenciones de una imaginación calenturiental

Para ayudarles a reflexionar en negocio tan capital y trascendente, vamos a exponer a continuación sus características generales.

III. CARACTERISTICAS GENERALES DEL PROBLEMA DE LA SALVACION

Las principales son cuatro: es un negocio *personal, urgente, arriesgado* y verdaderamente *trascendental*.

9. 1. Negocio personal.—El de la propia salvación es el más personal de todos los negocios. Nadie absolutamente puede substituirnos en él. Es algo que hemos de realizar *nosotros mismos*, con nuestra actuación personal e intransferible.

«El médico te devuelve la salud perdida; el abogado te defiende y te gana el pleito; el mayordomo te cuida la hacienda; y el dinero pone a tu disposición obreros, empleados, transportes, diversiones, viajes, confort, deleites, honores... Pero tu propia salvación depende de tu propia actividad, de tu propia libertad, de que tú tengas un *sí* enérgico ante el cumplimiento del deber costoso, y un *no* valiente ante el halago de la pasión repugnante. Dios te proporciona mil medios que te ayudarán a salvarte: los santos sacramentos, que dan la gracia, y los sacerdotes, que te los administran; buenos maestros, buenos ejemplos, muertes repentinas, oraciones de tus hijos y

[4] SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales*, Principio y fundamento: BAC, *Obras completas* (1952), p.161-162.

amigos, que te impetran gracias abundantes... Pero, si tú no pones de tu parte el esfuerzo personal, que a veces será heroico, no te salvas. Dios, que te hizo a ti sin ti, no te salvará sin ti» [5].

Estas últimas palabras—que recogen una conocida sentencia de San Agustín—nos dan la clave y explicación de este misterio. La creación de nuestra alma—el tránsito de la nada al ser—fue un regalo de Dios enteramente gratuito, en el cual no tuvimos nosotros intervención alguna; pero la salvación de la misma—el tránsito de la vida temporal a la bienaventuranza eterna—exige indispensablemente nuestra colaboración personal [6]. Dios ha querido que se nos dé el cielo a título de premio o recompensa por nuestras buenas obras. Sin ellas es imposible para el adulto la consecución de la bienaventuranza eterna. La fe sólo no basta, como dice el apóstol Santiago (Iac. 2, 14-26). Es menester, como explica San Pablo, que la fe vaya acompañada de la caridad y de las obras: *Fides quae per caritatem operatur* (Gal. 5,6); ya que los que realizan las obras de la carne no poseerán el reino de Dios: *Quoniam qui talia agunt regnum Dei non consequentur* (ibid. 5,21). Y si la misma incorporación a Cristo por medio de la fe no bastaría, sin las obras, para asegurarnos la salvación, calcúlese lo que servirán para ese fin las cosas puramente humanas: el dinero, la influencia, la posición social, las recomendaciones, etc., etc. Todo eso no tiene absolutamente ningún valor. Al comparecer delante de Dios un alma que acaba de desprenderse de su cuerpo, no se tiene en cuenta para nada si perteneció a un emperador en cuyos dominios no se ponía el sol o a un pobre mendigo que iba pidiendo limosna de puerta en puerta. Sus buenas o malas obras: he ahí lo único que se examina en aquel tribunal inapelable. El negocio de nuestra eterna salvación es, pues, un asunto absolutamente personal e intransferible.

10. 2. Negocio urgente.—Es una temeridad increíble dejar para mañana—ese mañana incierto que no sabemos si amanecerá para nosotros—el arreglo de nuestras cuentas con Dios, base indispensable de nuestra eterna salvación. ¡Cuántos se hicieron la ilusión de que tendrían tiempo sobrado para arrepentirse de sus pecados antes de morir y asegurar la salvación eterna de su alma! Pero he aquí que una muerte repentina, absolutamente inesperada e imprevista, cortó bruscamente el hilo de su existencia terrena y los lanzó a la eternidad sin darles tiempo de ponerse a bien con Dios. Un atropello de automóvil, una descarga eléctrica, una angina de pecho, una hemorragia cerebral y otros mil accidentes por el estilo pueden sorprender a cualquiera en el momento menos pensado, y nadie puede sin manifiesta temeridad considerarse exento y a cubierto de semejantes peligros. Y, con todo, la mayor parte de los hombres viven prácticamente como si tales peligros no existiesen o no les afectasen a ellos próxima ni remotamente. Ni uno solo de ellos se atrevería a

[5] P. SÁNCHEZ-CÉSPEDES, o.c., t.I p.114-115.

[6] No se da más excepción que la de los niños bautizados muertos antes del uso de la razón o de haber realizado un acto propiamente *humano*. Su actividad personal queda suplida por la fe de la Iglesia, en virtud de la cual el sacramento del bautismo les aplicó con plenitud sobreabundante los méritos de Cristo Redentor como precio infinito de su eterna salvación.

entregarse al descanso una sola noche teniendo en la cama una víbora venenosa, que podría inocularle durante el sueño su ponzoña mortal. Y, sin embargo, ríen alegremente de día y duermen tranquilamente de noche teniendo en el alma la terrible víbora del pecado mortal, que puede arrojarles, cuando menos lo piensen, al infierno para toda la eternidad. Es increíble la locura y ceguedad en que viven tales hombres. Sólo por una falta absoluta de reflexión o un atolondramiento suicida puede explicarse este hecho en un alma que conserve, al menos, una chispita de fe.

He aquí unas consideraciones elementales en torno a la urgencia del problema de la salvación, que deberían tener en cuenta los que demoran su conversión y vuelta definitiva a Dios:

«*Te urge la misericordia de Dios*, que te espera, te llama, te convida con el perdón...

Te urge la justicia de Dios:

a) Que tiene contados tus días. Muchos hay en el infierno que dijeron: «Mañana me convertiré», y murieron hoy de repente.

b) Que tiene contados tus pecados. Muchos hay en el infierno que dijeron: «Dios lo mismo me perdonará un pecado más», y después de cometerlo les sorprendió la muerte.

c) Que tiene numeradas las gracias que te ha de dar para que te salves. Muchos hay en el infierno que dijeron: «Dios es muy bueno y no me echará al infierno», sin considerar que Dios no es bueno para que tú seas malo. La justicia de Dios te urge a salvarte hoy mismo.

Te urge la justicia de los hombres, que piden de ti reparación de los malos ejemplos, restitución de tus injusticias, reparación de tus murmuraciones y calumnias.

Te urgen tus pasiones, que cada día se embravecen más y son más fuertes contra tu alma.

Te urge el tiempo, que se te pasa inútilmente sin méritos para la otra vida. Este es el tiempo aceptable, éste es el día de tu salvación.

Te urge la eternidad, que se acerca, que ya llega y dura para siempre sin fin» [7].

Nuestro Señor Jesucristo insistió repetidas veces en el Evangelio sobre la necesidad de vivir siempre preparados y en guardia, porque no sabemos cuándo ni dónde seremos llamados ante su tribunal divino:

Velad, pues, porque no sabéis cuándo llegará vuestro Señor (Mt. 24,42).

Estad preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre (Mt. 24,44).

Mientras fueron a comprarlo llegó el esposo, y las que estaban prontas entraron con él a las bodas y se cerró la puerta. Llegaron más tarde las otras vírgenes, diciendo: Señor, señor, ábrenos. Pero él respondió: En verdad os digo que no os conozco. Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora (Mt. 25,10-13).

Venida la noche, ya nadie puede trabajar (Io. 9,4).

[7] P. SÁNCHEZ-CÉSPEDES, *o.c.*, t.1 p.115.

Pero Dios le dijo: Insensato, esta misma noche te pedirán el alma, y todo lo que has acumulado, ¿para quién será? (Lc. 12,20).

Velad, pues, vosotros, porque no sabéis cuándo vendrá el amo de la casa, si por la noche, si a medianoche, o al canto del gallo, o a la madrugada. No sea que, viniendo de repente, os encuentre dormidos. Lo que a vosotros digo, a todos lo digo: Velad (Mc. 13,35-37).

El pecador que se condene para siempre por no haber tenido en cuenta estos consejos de su Redentor, no podrá quejarse de El por no habérselo advertido a tiempo. El aviso está bien claro y se dirige a todos. No puede ponderarse de manera más insistente y apremiante la urgencia del magno problema que tenemos planteado acá en la tierra.

11. 3. Negocio arriesgado.—Como veremos en los capítulos siguientes, nuestra salvación es perfectamente *posible*—en virtud de la voluntad salvífica de Dios—y hasta *fácil* y *sencilla* si queremos aprovecharnos de los medios eficaces de salvación que la misericordia infinita de Dios brinda a todos los hombres en una forma o en otra. Pero esto no es obstáculo para que presente al mismo tiempo riesgos terribles, que provienen conjuntamente de nuestros mortales enemigos—mundo, demonio y carne—y de las veleidades y caprichos de nuestro libre albedrío, que tantas veces nos lleva atolondradamente hacia los caminos del mal.

Nos lo jugamos todo a una sola carta, a cara o cruz. No hay término medio entre salvarse o condenarse, entre ir al cielo o al infierno para toda la eternidad. Nadie muere más que una sola vez, y en esa única ocasión se decidirá su suerte eterna. El que acierte, acertó para siempre. El que se equivoque, jamás podrá rectificar su yerro. En el viaje que todos estamos realizando hacia la eternidad se nos ha dado a todos billete de ida, pero a nadie se le ha dado el de vuelta: donde el tren nos deje, allí quedaremos para siempre. Dentro de unos pocos años—quizá de pocas semanas o días—se habrá decidido nuestra suerte de una manera absolutamente *irreparable*, para toda la eternidad: *Si el árbol cae al mediodía o al norte, allí quedará* (Eccl. 11,3).

Sin embargo, aunque los peligros que nos acechan son muchos, no olvidemos nunca que con la gracia de Dios pueden superarse todos. Nos lo asegura el Espíritu Santo por boca de San Pablo al decirnos que Dios no permitirá jamás que seamos tentados por encima de nuestras fuerzas (1 Cor. 10,13); y que, si por nosotros mismos somos la misma debilidad y miseria, lo podremos todo en Aquel que nos ayuda y conforta (Phil. 4,13). No podemos abrigar la menor duda sobre esto. El negocio de la salvación es arriesgado, ciertamente; pero este riesgo y peligro a nadie debe arrojar en brazos de la desesperación, estando como está de nuestra parte el mismo Dios (Rom. 8,31), si bien nos ha de poner vigilantes y alerta para no dejarnos sorprender por la maldad y astucia de nuestros mortales enemigos. La lucha no se prolongará más allá de esta pobre vida, transitoria y fugaz como «una noche en una mala posada», en frase feliz de Santa Teresa [8].

[8] SANTA TERESA, *Camino de perfección*, c.40 n.9.

12. 4. **Negocio trascendental.**—Esta es la característica más importante que resume y compendia todas las demás. No hay ni puede haber negocio alguno que pueda compararse con el de la salvación eterna. Como decíamos más arriba, la vida del hombre sobre la tierra no tiene otra razón de ser ni otra finalidad que la de prepararse para la vida eterna. *No tenemos aquí ciudad permanente, sino que buscamos la futura* (Hebr. 13,14). Todos somos huéspedes y peregrinos acá en la tierra y vamos caminando hacia la verdadera patria. En fin de cuentas, importa muy poco ser feliz o desgraciado en este mundo, estar sano o enfermo, vivir largos años o acabar en edad temprana. Todo lo de acá es fugaz y pasajero, todo ha de pasar como una exhalación. Precisamente la vida del hombre sobre la tierra ha sido comparada a «un relámpago entre dos eternidades»: la eternidad de la nada, de donde venimos, y la eternidad feliz o desgraciada adonde nos encaminamos. Nadie puede renunciar a esta aventura formidable, pues «estamos ya embarcados», como dice gráficamente Pascal. La renuncia equivale al suicidio y al naufragio eterno.

Con razón decía Nuestro Señor Jesucristo que *una sola cosa es necesaria* (Lc.10,42), que es la salvación eterna de nuestra alma. Porque ¿con qué otra cosa podríamos compensar en este mundo o en el otro la tremenda desventura de perderla? ¿Qué le aprovecha al hombre hacerse el amo del mundo si después de esta brevísima vida pierde su alma para toda la eternidad? (Mt.16,26).

IV. ANECDOTAS HISTORICAS

13. PRIMERA.—De la infeliz reina Isabel de Inglaterra, que tanto persiguió a la Iglesia, se cuenta que en cierta ocasión exclamó con increíble insensatez: «A mí déme Dios cuarenta años de reinado y renuncio al cielo». ¡Desdichada! Si, así como cumplió Dios su deseo en la primera parte—reinó cuarenta y un años, uno más de lo que pedía—, la escuchó también en la segunda (cosa que nadie puede asegurar con certeza), ¿de qué le valieron aquellos cuarenta y un años de reinado, si compró con ellos la esclavitud eterna del infierno?

SEGUNDA.—El rey Felipe VI de Francia visitó en Aviñón en marzo de 1336 al papa Benedicto XII para pedirle un favor. Al oír su pretensión, colocada al margen de la moral católica, el papa le contestó con dulzura paternal, pero a la vez con toda firmeza: «Hijo mío, no os puedo conceder lo que me pedís, porque es un pecado. Si yo tuviera dos almas, sacrificaría una por vos; pero no tengo más que una y quiero salvarla a toda costa». Una respuesta semejante dio dos siglos más tarde Clemente VII a los emisarios del rey de Inglaterra Enrique VIII, que tuvieron la osadía de proponerle la anulación de su legítimo matrimonio con Catalina de Aragón para contraer nuevas nupcias con la infame y perversa Ana Bolena.

Tales son, brevemente expuestas, las características generales del problema de nuestra salvación. Es, en efecto, un negocio personal, urgente, arriesgado, trascendental. Resta todavía demostrar su perfecta *posibilidad*, que le pone de hecho al alcance de nuestra mano si nosotros queremos. Pero este aspecto es tan importante que vamos a exponerlo en capítulo aparte.

CAPITULO II

Posibilidad de la salvación

14. Cualesquiera que sean las incomodidades y riesgos que nos salgan al paso en el camino de nuestra eterna salvación, es un hecho indiscutible que la meta final está perfectamente a nuestro alcance. La salvación es *posible* para todos. Nadie está excluido *a priori* de la eterna felicidad: consta expresamente en la Sagrada Escritura y en la doctrina de la Iglesia. Todas las obscuridades del misterio pavoroso de la predestinación—sea cual fuere la manera de plantearlo o concebirlo—no pueden invalidar la luz meridiana que se desprende de aquellos testimonios infalibles. El teólogo católico sentirá muchas veces su impotencia para atar ciertos cabos al parecer inconciliables entre sí. Pero ni uno solo de ellos ha dicho ni podrá decir jamás—si quiere permanecer fiel a la doctrina de la Iglesia—que tal o cual alma determinada *no se puede salvar* aunque practique la virtud y se esfuerce sinceramente en cumplir sus deberes religiosos. Tal afirmación habría que rechazarla como *herética* y completamente extraña a la doctrina católica.

La demostración teológica de la posibilidad de la salvación hay que elaborarla a base de una doble consideración: por parte de Dios y por parte del hombre. Por parte de Dios hay que demostrar que tiene una voluntad seria y sincera de salvar a todos los hombres, si éstos no se hacen indignos de tamaña merced; y, en su consecuencia, que pone a disposición de *todos* los hombres, en una forma o en otra, los auxilios realmente *suficientes* para alcanzar de hecho su eterna salvación. Y por parte del hombre hay que poner en claro que no está fatalmente determinado al mal, sino que goza plenamente de un libre albedrío, con el que, bajo la moción divina de la gracia, puede practicar el bien sobrenatural con vistas a la recompensa eterna. Este es el camino que vamos a recorrer en este capítulo, y que, para mayor claridad, exponemos a continuación en forma de cuadro sinóptico:

- *La salvación es posible*.....
  - Por parte de Dios.
    - 1) Voluntad salvífica universal.
    - 2) Auxilios suficientes.....
      - Sacramentos.
      - Gracias actuales.
  - Por parte del hombre: la libre cooperación a la gracia.

SECCION 1.ª: LA SALVACION POR PARTE DE DIOS

Como acabamos de decir, son dos los aspectos que hay que considerar al enjuiciar la posibilidad de la salvación por parte de Dios: su voluntad salvífica universal y los auxilios oportunos que ofrece a todos los hombres sin excepción. Vamos a examinar por separado cada uno de esos dos aspectos.

I. LA VOLUNTAD SALVIFICA UNIVERSAL

15. 1. Noción.—Con la expresión «voluntad salvífica universal» se designa en teología el sincero deseo de Dios de dar a todos los hombres la bienaventuranza eterna si no hay por parte de ellos ningún obstáculo que lo impida. Pero para entender el verdadero sentido y alcance de esa expresión es preciso tener en cuenta los múltiples aspectos que cabe distinguir en la voluntad de Dios.

16. 2. División de la voluntad divina.—Aunque la voluntad divina sea simplísima en sí misma por estar identificada con la esencia misma de Dios, de la que sólo se distingue con distinción de razón [1], los teólogos, sin embargo, obligados forzosamente a estudiar el Ser infinito con los pobres recursos de su razón natural iluminada por la fe, se ven precisados a establecer distinciones y compartimientos en la divina simplicidad para irla estudiando poco a poco y en fragmentos incompletos y parciales.

Tres son las principales divisiones bipartitas que establece la teología católica en torno a la voluntad de Dios:

1.ª De *beneplácito* y de *signo*.
2.ª *Absoluta* y *condicionada*.
3.ª *Antecedente* y *consiguiente*.

He aquí una breve explicación de cada una de ellas:

a) VOLUNTAD DE BENEPLÁCITO.—Se entiende por tal el acto interno de la voluntad de Dios aún no manifestado ni dado a conocer externamente. Esta es, propiamente, la voluntad divina en sí misma considerada [2]. De ella depende el porvenir todavía incierto para nosotros: sucesos futuros, alegrías y pruebas de breve o larga duración, hora y circunstancias de nuestra muerte, etcétera.

b) VOLUNTAD DE SIGNO.—Es la voluntad de Dios ya manifestada externamente de algún modo, a través de sus *operaciones, permisiones, preceptos, prohibiciones* o *consejos*, que son, según Santo Tomás de Aquino, los cinco signos de esa voluntad divina [3]. Se la llama también voluntad *significada*.

1 Cf. S.Th., I,19,1 c. et ad 3.
2 Cf. I,19,11.
3 Cf. I,19,12.

c) VOLUNTAD ABSOLUTA.—Es aquella con la cual quiere Dios alguna cosa *sin ninguna condición*, como la creación del mundo.

d) VOLUNTAD CONDICIONADA.—Es aquella con la cual quiere Dios alguna cosa *si se cumple una determinada condición*, como la salvación de un pecador si se arrepiente de su pecado.

e) VOLUNTAD ANTECEDENTE.—Es la que Dios tiene en torno a una cosa en sí misma o absolutamente considerada, prescindiendo de las circunstancias especiales que puedan añadírsele (v.gr., la salvación de todos los hombres en general).

f) VOLUNTAD CONSIGUIENTE.—Es la que Dios tiene en torno a una cosa revestida ya de todas sus circunstancias particulares y concretas (verbigracia, la condenación de un pecador que muere obstinado en su pecado).

De estas divisiones, la que afecta más de cerca al problema que nos ocupa y, por lo mismo, interesa destacar aquí, es la que se refiere a la voluntad *antecedente* y a la *consiguiente*. Esta última se cumple siempre, inexorablemente, en la medida y grado determinados por Dios. Es la voluntad *absoluta* de Dios, infrustrable por las criaturas en virtud del supremo dominio del Creador sobre todos los seres creados. La *antecedente*, en cambio, es una voluntad *condicionada*, cuyas determinaciones, por lo mismo, no siempre se cumplen, sino que muchas veces son impedidas y frustradas por la criatura [4]. Las dos, sin embargo, son voluntad de *beneplácito*, porque se encuentran propia y verdaderamente en Dios [5].

La existencia de ambas voluntades divinas consta claramente en la Sagrada Escritura y, por lo mismo, es aceptada sin discusión por todos los teólogos católicos, cualquiera que sea la escuela a que pertenezcan. He aquí algunos textos bíblicos del todo claros e inequívocos:

VOLUNTAD ANTECEDENTE:

Es execrable tu suciedad. Yo he querido limpiarte, pero no te limpiaste (Ez. 24,13).

Pues os he llamado, y no habéis escuchado; tendí mis brazos, y nadie se dio por entendido. Antes desechasteis todos mis consejos y no accedisteis a mis requerimientos. También yo me reiré de vuestra ruina y me burlaré cuando venga sobre vosotros el terror (Prov. 1,24-26).

¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas y no quisiste! (Mt. 23,37).

VOLUNTAD CONSIGUIENTE:

Señor, Señor, Rey omnipotente, en cuyo poder se hallan todas las cosas, a quien nada podrá oponerse si quisieres salvar a Israel: tú, que has hecho el cielo y la tierra y todas las maravillas que hay bajo los cielos, tú eres dueño de todo, y nada hay, Señor, que pueda resistirte (Esth. 13,9-11).

Yavé Sebaot lo ha jurado, diciendo: Sí, lo que yo he decidido llegará, lo que yo he resuelto se cumplirá. Yo romperé al asirio en mi tierra, y le hollaré en mis montes, y se les quitará de encima su yugo, y arrojarán su carga de sobre sus espaldas. He aquí la resolución tomada contra la tierra, he ahí la mano

4 Cf. I,19,6 c. et ad 1.
5 Cf. HUGON, *De Deo uno*, q.9 a.3 n.II.

tendida contra todos los pueblos. Yavé Sebaot ha tomado esta resolución, ¿quién se le opondrá? Tendida está su mano, ¿quién la apartará? (Is. 14,24-27).

Arroyo de agua es el corazón del rey en mano de Yavé, que El dirige a donde le place (Prov. 21,1).

¿Quién puede resistir a la voluntad de Dios? (Rom. 9,19).

De estos y otros muchos textos de la Sagrada Escritura se deduce con toda claridad la existencia de dos voluntades en Dios: una *relativa* o condicionada, que es impedible y frustrable por las criaturas; y otra *absoluta*, que se cumplirá inexorablemente, sin que criatura alguna pueda impedirlo. La primera es la llamada voluntad *antecedente;* la segunda es la voluntad *consiguiente*.

3. *Verdadero alcance de la voluntad salvífica universal.*—Teniendo en cuenta las anteriores nociones, ya podemos establecer el verdadero alcance de la voluntad salvífica universal de Dios. Vamos a proceder por conclusiones.

Conclusión 1.ª: Con su voluntad antecedente, verdadera y sincera, Dios quiere que todos los hombres se salven.

17. Ante todo es menester advertir que la voluntad antecedente no es una voluntad puramente teórica o ficticia, sino una verdadera y sincera *voluntad*, que produciría de hecho su efecto si el hombre no pusiera de su parte, *por su propia cuenta y bajo su exclusiva y libre responsabilidad*, los obstáculos voluntarios que lo impiden [6]. Dios quiere seriamente—«con toda la serieded que hay en la cara de un Dios crucificado» [7]—que todos los hombres se salven. Pero ha determinado que el hombre *coopere libremente* a su salvación; y sólo los que presten efectivamente esta libre cooperación exigida por Dios la alcanzarán de hecho.

VALOR DE LA CONCLUSIÓN.—Tal como suena, a la mayor parte de los teólogos les parece de fe *divina*, por el testimonio claro y explícito de la Sagrada Escritura y de la tradición cristiana. Y los que no se atreven a decir tanto, por no haber recaído sobre ella una definición expresa y solemne de la Iglesia, reconocen, al menos, que se trata de una verdad certísima en teología, *próxima a la fe* y perfectamente *definible* por la Iglesia.

ERRORES.—Se oponen a la voluntad salvífica universal los llamados *predestinacianos*, según los cuales Dios predestina positivamente a algunos hombres al infierno antes de prever sus deméritos y no quiere, por consiguiente, que todos los hombres se salven. Esta doctrina fue enseñada con diferentes matices y variantes por el presbítero Lucido (s.V), por Gotescalco (s.IX), Wicleff y Hus

[6] Tratándose de niños que mueran con sólo el pecado original, el obstáculo proviene de la *naturaleza caída*, no de la voluntad personal de esos niños. Como explicaremos en seguida, esto no compromete en nada la voluntad salvífica universal, ya que Dios ha provisto suficientemente para todos los hombres los medios necesarios para la salvación, siendo por completo ajeno a la voluntad de Dios que algunas circunstancias especiales impidan bautizar a algunos niños.

[7] P. GAR-MAR, *Sugerencias*, p.2.ª; *Oración pavorosa*, p.251 (6.ª ed., Madrid 1952).

(s.XIV-XV), Calvino (s.XVI) y Jansenio (s.XVII). Como veremos en seguida, la Iglesia ha rechazado como falsa y *herética* esta horrible doctrina.

PRUEBA DE LA CONCLUSIÓN.—Vamos a recorrer los lugares teológicos tradicionales: Sagrada Escritura, Santos Padres, magisterio de la Iglesia y razón teológica.

1. LA SAGRADA ESCRITURA.—Es una verdad clara y explícitamente contenida en la divina revelación. He aquí algunos textos:

¿Por qué habéis de querer morir, casa de Israel? Que no quiero yo la muerte del que muere. Convertíos y vivid (Ez. 18,32).

Por mi vida, dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel? (Ez. 33,11).

Pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El (Io. 3,17).

Cristo murió POR TODOS, *para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó* (2 Cor. 5,15).

Cierto es, y digno de ser por todos recibido, que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores, de los cuales yo soy el primero (1 Tim. 1,15).

Esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad (1 Tim. 2,3-4).

El (Cristo) *es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo* (1 Io. 2,2).

2. LOS SANTOS PADRES.—Todos unánimemente enseñan esta doctrina. Passaglia [8] enumera hasta 200 testimonios en los que los Santos Padres, testigos de la tradición cristiana primitiva, enseñan abiertamente esta doctrina. No podemos detenernos aquí a recoger esos testimonios.

3. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La Iglesia, como decíamos, ha rechazado como falsas y heréticas las doctrinas que restringen la voluntad salvífica a sólo los predestinados o a sólo los fieles cristianos. He aquí algunas declaraciones oficiales:

CONCILIO ARELATENSE (a.475): «Por tanto, de acuerdo con los recientes decretos del concilio venerable, condeno juntamente con vosotros aquella sentencia que dice... que Cristo, Señor y Salvador nuestro, no sufrió la muerte por la salvación de todos; que dice que la presencia de Dios empuja violentamente al hombre a la muerte, o que por voluntad de Dios perecen los que perecen...; que dice que unos están destinados a la muerte y otros predestinados a la vida... Todas estas cosas condeno como impías y repletas de sacrilegios».—Fórmula del sometimiento del presbítero Lucido (Denz. 160a).

CONCILIO ARAUSICANO II (a.529) *(contra los semipelagianos)*: «Que algunos hayan sido predestinados al mal por el divino poder, no sólo no lo creemos, sino que, si hubiere algunos que quieran creer tanta maldad, con toda repulsión les anatematizamos» (Denz. 200).

CONCILIO CARISIACO (a.853) *(contra Gotescalco)*: «Dios omnipotente *quiere que todos los hombres* sin excepción *sean salvos* (1 Tim. 2,4), aunque

[8] *De partitione divinae voluntatis* (Roma 1851).

no todos se salven. Ahora bien, que algunos se salven, es don del que salva; pero que algunos se pierdan, es merecimiento de los que se pierden» (Denz. 318).

«Como no hay, hubo o habrá hombre alguno cuya naturaleza no fuera asumida en El, así no hay, hubo o habrá hombre alguno por quien no haya padecido Cristo Jesús, Señor nuestro, aunque no todos sean redimidos por el misterio de su pasión. Ahora bien, que no todos sean redimidos por el misterio de su pasión, no mira a la magnitud y copiosidad del precio, sino a la parte de los infieles y de los que no creen con aquella fe *que obra por la caridad* (Gal. 5,6); porque la bebida de la humana salud, que está compuesta de nuestra flaqueza y de la virtud divina, tiene, ciertamente, en sí misma, virtud para aprovechar a todos; pero, si no se bebe, no cura» (Denz. 319).

CONCILIO III DE VALENCE (a.855) *(contra Juan Escoto)*: «Fielmente mantenemos que «Dios sabe de antemano y eternamente supo tanto los bienes que los buenos habían de hacer como los males que los malos habían de cometer», pues tenemos la palabra de la Escritura, que dice: *Dios eterno, que eres conocedor de lo escondido y todo lo sabes antes de que suceda* (Dan. 13, 42); y nos place mantener que «supo absolutamente de antemano que los buenos habían de ser buenos por su gracia y que por la misma gracia habían de recibir los premios eternos; y previó que los malos habían de ser malos por su propia malicia y había de condenarlos con eterno castigo por su justicia»... [9].

Ni ha de creerse que la presciencia de Dios impusiera en absoluto a ningún malo la necesidad de que no pudiera ser otra cosa, sino que él había de ser por su propia voluntad lo que Dios, que lo sabe todo antes que suceda, previó por su omnipotente e inconmutable majestad. «Y no creemos que sea condenado nadie por juicio previo, sino por merecimiento de su propia iniquidad. Ni que los mismos malos se perdieron porque no pudieron ser buenos, sino porque no quisieron ser buenos y por su culpa permanecieron en la masa de la condenación por la culpa original o también por la actual» (Denz. 321).

CONCILIO TRIDENTINO, decreto sobre la justificación, contra los protestantes (a.1547): «Si alguno dijere que la gracia de la justificación no afecta sino a los predestinados a la vida, y que todos los demás llamados son ciertamente llamados, pero no reciben la gracia por cuanto que están predestinados al mal por el divino poder: *sea anatema*» (Denz. 827) [10].

INOCENCIO X (1653) *(contra Cornelio Jansenio)*: «Es semipelagiano decir que Cristo murió o que derramó su sangre por todos los hombres absolutamente» (proposición de Jansenio, declarada y condenada como falsa, temeraria, escandalosa y, entendida en el sentido de que Cristo sólo murió por la salvación de los predestinados, impía, blasfema, injuriosa, que anula la piedad divina, y *herética)* (Denz. 1096) [11].

ALEJANDRO VIII (1690) *(contra los errores jansenistas)*: «Cristo se dio a sí mismo como oblación a Dios por nosotros; no por solos los elegidos, sino por todos y solos los fieles» (proposición jansenista condenada: Denz. 1294).

9 Cita el concilio los siguientes lugares de la Escritura para probarlo: Ps. 61,12s.; Rom. 2,7s.; 2 Thess. 1,7s.

10 Como es sabido, la fórmula *sea anatema* es empleada por la Iglesia para rechazar, condenándola como *herética*, una doctrina contraria a la fe católica.

11 Sabido es que, cuando la Iglesia condena como *herética* una doctrina, proclama por ese mismo hecho que la doctrina contraria es *de fe*.

Como se ve, la doctrina de la Iglesia es clara e inequívoca. Cristo murió por todos los hombres del mundo, no sólo por los predestinados o los fieles. Es herético decir que Dios con su voluntad antecedente excluye de la salvación a algunos hombres predestinándolos positivamente al infierno antes de prever sus deméritos. Luego es indudable que con su voluntad antecedente Dios quiere con toda sinceridad que todos los hombres se salven.

4. LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La razón iluminada por la fe no hace sino confirmar con argumentos convincentes los datos que nos proporcionan la Sagrada Escritura y la tradición cristiana, interpretadas por el magisterio infalible de la Iglesia.

El argumento principal se toma de los divinos atributos. Porque, si Dios con su voluntad antecedente excluyera a algunos hombres de la salvación, *destinándoles positivamente al infierno* antes de prever sus propias culpas, esto se opondría manifiestamente a su justicia, a su sabiduría, a su santidad y a su infinita bondad y misericordia.

a) SE OPONDRÍA A SU JUSTICIA, ya que sería incompatible con ella el destinar a algunas criaturas al infierno antes de prever si lo merecerán o no con sus propias culpas voluntariamente cometidas. Ni podría alegarse que esto lo haría Dios para manifestar eternamente su justicia vindicativa; porque decretar *ab aeterno* la condenación de algunos antes de saber si serán o no culpables, no es un acto de justicia, sino más bien de injusticia manifiesta y flagrante.

b) SE OPONDRÍA A SU SABIDURÍA, porque el legislador prudente y sabio no decreta las penas sino en cuanto necesarias para castigar los delitos voluntariamente cometidos.

c) SE OPONDRÍA A SU SANTIDAD, porque Dios, predestinando a algunos al infierno, no tendría más remedio que predestinarlos también al pecado y empujarles a él para castigarles después; con lo cual Dios vendría a ser el principal autor de aquellos pecados.

d) SE OPONDRÍA A SU INFINITA BONDAD Y MISERICORDIA, porque, aunque Dios no tenía obligación alguna de elevar el género humano al orden sobrenatural, destinándole a la felicidad eterna, una vez que misericordiosamente quiso hacerlo, parece que esa misma bondad y misericordia exige no destinar a nadie positivamente y *a priori* a la condenación eterna.

Conclusión 2.ª: En conformidad con esta voluntad salvífica universal de Dios, Cristo derramó su sangre y murió para redimir a todos los hombres sin excepción.

18. Consta expresamente en la Sagrada Escritura, en la tradición patrística y en el magisterio de la Iglesia. He aquí algunos testimonios bien explícitos:

1. LA SAGRADA ESCRITURA.—Enseña repetidas veces que Cristo es el Salvador del mundo y que derramó su sangre por todos los hombres sin excepción:

Decían a la mujer: Ya no creemos por tu palabra, pues nosotros mismos hemos oído y conocido que éste es verdaderamente el Salvador del mundo (Io. 4,41).

Pues Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El (Io. 3,17).

Cristo murió por todos, para que los que viven no vivan ya para sí, sino para aquel que por ellos murió y resucitó (2 Cor. 5,15).

Porque esperamos en Dios vivo, que es el Salvador de todos los hombres, sobre todo de los fieles (1 Tim. 4,10).

Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos (1 Tim. 2,5).

El es la propiciación por nuestros pecados. Y no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo (1 Io. 2,2).

2. La tradición.—Todos los Padres repiten unánimemente estas enseñanzas de la divina revelación. Valgan por todos los siguientes testimonios de San Agustín, que fue injustamente acusado por los jansenistas de ser enemigo de la voluntad salvífica universal y de la universalidad de la redención:

«Dios misericordioso, *queriendo salvar a todos los hombres* si ellos no quieren convertirse en enemigos de sí mismos y no resisten a su misericordia, envió a su Hijo unigénito» [12].

«Jesús es el sol que ilumina a *todo hombre*» [13].

«Juzgará a toda la tierra, no a una parte de ella, porque no la compró sólo en parte; todo debe juzgarlo el que dio el precio por todo» [14].

«En cuanto depende del médico, vino para sanar al enfermo. ¿Por qué fue llamado Salvador del mundo sino para salvar al mundo? Si no quieres ser salvado por El, tú mismo te condenas» [15].

3. El magisterio de la Iglesia.—Como hemos visto en la conclusión anterior, la Iglesia ha rechazado los errores y herejías que negaban la voluntad salvífica universal o la universalidad de la religión. Esto mismo se desprende con toda claridad de la fórmula del símbolo de la fe, que repetimos todos los días en la santa misa: *Que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió de los cielos* (Denz. 86).

Conclusión 3.ª: En virtud de esta voluntad salvífica universal y en atención a los méritos de Cristo, Dios prepara y ofrece a todos los hombres los auxilios necesarios y suficientes para salvarse.

19. Es una consecuencia lógica y obligada de las anteriores conclusiones. Porque si, en cuanto está de su parte, Dios quiere sinceramente que todos los hombres se salven, y Cristo ha muerto, efectivamente, por la salvación de todos los hombres del mundo, síguese de manera lógica e inevitable que está dispuesto a dar y *ofrece de hecho a todos los hombres* los auxilios necesarios y suficientes para alcanzar su salvación eterna. Lo contrario equivaldría a querer el fin sin querer los medios conducentes al mismo, lo cual es absurdo y contradictorio.

12 *De catechizandis rudibus*, n.52: ML 40,345.
13 *Serm.* 78 n.2: ML 38,490.
14 *In Ps.* 95 n.15: ML 37,1236.
15 *In Ioannem*, tr.12 n.12: ML 35,1490.

Claro que de esto no se sigue que todos los hombres se salvarán de hecho. No olvidemos que la voluntad salvífica universal es una voluntad *antecedente*, o sea, una voluntad que recae sobre una consideración *general* y absoluta, prescindiendo de las circunstancias que puedan añadírsele y obliguen a obrar de otra manera. El juez, por ejemplo, quiere con su voluntad *antecedente* que todos los hombres sin excepción vivan y sean felices; pero con su voluntad *consiguiente* quiere y ordena que se fusile al malhechor que lo merece. De semejante manera, Dios quiere *antecedentemente* que todos los hombres se salven, y, en su consecuencia, ofrece a todos los auxilios necesarios y suficientes para que puedan obtener, si quieren, su eterna salvación. Pero, si alguno se empeña en rechazarlos voluntariamente, Dios quiere con su voluntad *consiguiente* que tales pecadores vayan al infierno. Tales pecadores de nadie pueden quejarse sino de sí mismos. Su salvación no se malogró por parte de Dios, sino única y exclusivamente por su propia culpa y maldad.

En otro lugar examinaremos de qué manera ha provisto Dios a todos los hombres del mundo—sean fieles o infieles, adultos o párvulos—los auxilios necesarios y suficientes para que puedan obtener de hecho su salvación eterna (cf. n.108). Veamos ahora, en sección aparte, cuáles son esos principales auxilios de salvación que Dios pone liberal y misericordiosamente, en una forma o en otra, al alcance de todos los hombres.

II. PRINCIPALES AUXILIOS PARA LA SALVACION

Los auxilios principales para la salvación que Dios pone a disposición del hombre pueden dividirse en dos grandes grupos: los *sacramentos* y las *gracias actuales*. El primero afecta exclusivamente a los cristianos; el segundo, a todos los hombres sin excepción. Examinémoslos por separado.

A) Los sacramentos

20. 1. **Noción.**—Según la doctrina católica, los sacramentos son *signos sensibles instituidos por Nuestro Señor Jesucristo para significar y producir la gracia santificante en nuestras almas.*

Examinemos un poquito la definición.

Signos sensibles, o sea, que afectan de algún modo a los sentidos, ya sea *inmediatamente*, como el agua en el bautismo o el óleo en la extremaunción; ya *mediatamente*, como la contrición expresada con palabras o gestos en la penitencia, o el mutuo consentimiento manifestado externamente en el matrimonio.

Instituidos por Nuestro Señor Jesucristo.—Es dogma de fe expresamente definido por la Iglesia que Cristo es el único autor de los siete sacramentos (Denz. 844). Sólo El podía hacerlo, ya que es El precisamente el autor y la fuente de la gracia que los mismos sacramentos confieren. Por esta misma razón, la Iglesia no tiene potestad para instituir nuevos sacramentos ni para suprimir alguno de los que Cristo instituyó (cf. Denz. 856).

PARA SIGNIFICAR.—Como signos sensibles que son, se ordenan a significar exteriormente lo mismo que producen interiormente en el alma. Y, así, por ejemplo, el agua del bautismo, que lava el cuerpo del bautizado, significa y expresa la ablución de su alma, quitándole la mancha del pecado original al infundirle la gracia regenerativa; el pan y el vino, que son alimentos corporales, significan en la Eucaristía el alimento espiritual del alma; y así en todos los demás sacramentos.

Y PRODUCIR LA GRACIA SANTIFICANTE EN NUESTRAS ALMAS.—Los sacramentos no solamente son signos, sino *causas* productoras de la gracia en cuanto instrumentos de Dios. Precisamente para eso los instituyó Nuestro Señor Jesucristo, para infundirnos la gracia divina, que es el precio infinito de nuestra salvación y el medio absolutamente indispensable para entrar en la gloria.

Este punto interesantísimo, de importancia capital en la teología sacramentaria, ha sido definido expresamente por la Iglesia en el concilio de Trento contra los protestantes:

> «Si alguno dijere que los sacramentos de la nueva ley no contienen la gracia que significan, o no la confieren a los que no ponen óbice para recibirla, como si fueran solamente signos externos de la gracia y de la justificación recibidas por la fe y como ciertos distintivos de la profesión cristiana con los que puedan distinguirse entre los hombres los fieles de los infieles, sea anatema» (Denz. 849).
>
> «Si alguno dijere que por estos sacramentos no se da la gracia siempre y a todos, en cuanto depende de parte de Dios, aun cuando debidamente los reciban, sino sólo alguna vez y a algunos, sea anatema» (Denz. 850).

21. 2. Universalidad de los sacramentos.—Estos medios primarios de salvación tienen, de suyo, un carácter universal y ecuménico. Cristo Nuestro Señor no los instituyó únicamente para unos pocos predilectos o iniciados, sino para que se aprovechen de ellos todos los hombres del mundo. Es cierto que no puede recibirse ningún sacramento sin haberse incorporado a la Iglesia mediante el bautismo; pero a nadie se le impide el bautizarse y nada desea tanto la santa Iglesia católica—depositaria y administradora de los sacramentos por voluntad expresa de su divino Fundador—como el que todos los hombres del mundo entren en el verdadero redil de Jesucristo, agrupándose unitariamente como un solo rebaño bajo el cayado de un solo Pastor. A nadie se excluye y a todos se llama y convida a tomar parte en el divino banquete de los santos sacramentos. *Id por todo el mundo*—les dijo Jesucristo a sus apóstoles—*y predicad el Evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyere, se condenará* (Mc. 16,15-16).

De manera que nadie absolutamente queda excluido de la participación en estos divinos misterios, que santifican al hombre y le preparan maravillosamente para la vida eterna. Vamos a ver de qué manera.

22. 3. La vida humana, santificada por los sacramentos. Santo Tomás se complace en mostrar la perfecta analogía entre la vida natural del hombre y la vida sobrenatural que le comunican los sacramentos. En la vida natural, el hombre *nace, crece, se alimenta y recupera la salud* mediante las oportunas medicinas. Todo esto ocurre a su manera en la vida sobrenatural: el hombre nace a ella por el *bautismo*, se vigoriza por la *confirmación*, se alimenta por la *Eucaristía*, se cura de las enfermedades por la *penitencia* y se limpia de los rastros y reliquias que dejaron en su alma por la *extremaunción*, que le prepara para la gloria final. Pero, como el hombre no solamente es un ser individual, sino también un miembro de la sociedad humana, necesita otros sacramentos de carácter social que le dispongan convenientemente para el desempeño de esas funciones. Y en este sentido tenemos el sacramento del *orden sacerdotal*, para perpetuar en la Iglesia la vida sacramentaria instituida por Cristo, y el sacramento del *matrimonio*, para santificar la propagación de la especie y la familia natural [16].

Nada queda, pues, al margen de la influencia bienhechora de los sacramentos. A través de ellos toda la vida humana queda santificada, y el hombre se encuentra provisto con divina sobreabundancia (Io. 10,10) de todo cuanto necesita para asegurar su salvación eterna.

23. 4. No bastan los sacramentos para la salvación de todos los hombres.—Sin embargo, a pesar de su eficacia soberana y de su universalidad, intentada y querida por el mismo Jesucristo, no bastan los santos sacramentos para asegurar la salvación de todos los hombres del mundo. La inmensa mayoría de ellos (más de dos mil millones entre los habitantes del mundo actual) está fuera de la Iglesia católica por haber nacido en el paganismo o en la herejía. Poquísimos de ellos recibirán el bautismo antes de morir. Ahora bien: la infinita misericordia de Dios no puede permitir que toda esa inmensa muchedumbre de seres humanos se pierda para siempre por no haber podido recibir los santos sacramentos, que son el medio oficial y externo con que Dios confiere a los hombres la gracia santificante. Ya se comprende que al margen de ellos Dios dispondrá de procedimientos suficientes para facilitar la salvación a todos *los hombres de buena voluntad* (Lc. 2,14), o sea, a todas las almas rectas y sinceras que estén de buena fe en el paganismo o la herejía.

Tal es el papel de las llamadas *gracias actuales*, que vamos a estudiar cuidadosamente a continuación.

B) Las gracias actuales

24. 1. Noción.—Por gracias actuales se entienden en teología *ciertos auxilios sobrenaturales y transitorios por los cuales Dios ilumina el entendimiento y ayuda a la voluntad para realizar actos sobrenaturales.*

Expliquemos un poco estos conceptos:

CIERTOS AUXILIOS SOBRENATURALES. No se trata de la previa moción divina para realizar un acto meramente natural, sino de un verdadero auxilio *sobrenatural*, que capacita al hombre para produ-

[16] Cf. III,65,1.

cir un acto también sobrenatural. Sin ella, el hombre—aun constituido ya en gracia santificante—sería tan impotente para realizar un acto sobrenatural como en el orden natural para dar un solo paso sin la previa moción de Dios como causa primera natural.

Y TRANSITORIOS. En esto se distingue de la gracia habitual santificante. Esta última informa accidentalmente la substancia del alma y permanece en ella de una manera permanente, fija e inmóvil, a no ser que se la expulse violentamente por el pecado mortal. La gracia actual, en cambio, es un auxilio sobrenatural *transitorio* (una inspiración, por ejemplo) que desaparece en el momento mismo en que Dios deja de comunicarlo.

POR LOS CUALES DIOS ILUMINA EL ENTENDIMIENTO Y AYUDA A LA VOLUNTAD. Esta es la misión de las gracias actuales. Se trata de iluminar la inteligencia del hombre con alguna verdad relacionada con su último fin sobrenatural y de ayudar a la voluntad para que quiera secundar, libre y espontáneamente, aquella divina inspiración.

PARA REALIZAR ACTOS SOBRENATURALES. Es el fin intentado por Dios al comunicarnos la gracia actual. Esos actos sobrenaturales a que nos empuja son de muy diversas clases. Al pecador que no posee todavía la gracia santificante le empujará al arrepentimiento de sus pecados; al cristiano imperfecto, a consolidar más firmemente su vida cristiana; al que trata de perfección y de santidad le inspirará una mayor abnegación de sí mismo y una entrega más plena y total a Dios, etc., etc.

25. 2. Naturaleza.—Para comprender mejor el verdadero alcance de las gracias actuales conviene que examinemos tres puntos importantísimos: 1.º, cómo la gracia actual se distingue del concurso natural de Dios; 2.º, cómo coopera con nosotros mismos; y 3.º, qué clase de fuerzas proporciona [17].

1.º La gracia actual es en el orden sobrenatural lo que el concurso de Dios en el orden natural.

Porque así como para las obras naturales se requiere el auxilio o concurso natural de Dios, por el cual nuestras facultades son movidas y ayudadas para realizar sus actos—ya que el hombre, como causa segunda que es, no puede ponerse en marcha sin la previa moción de la Causa primera—, de igual modo para realizar actos sobrenaturales se requiere cierto auxilio o moción sobrenatural, que se llama precisamente *gracia actual*. Se diferencia, sin embargo, del concurso natural por tres capítulos:

a) Porque el concurso natural, supuesta la libre creación por Dios, se le *debe* naturalmente al hombre y es, por consiguiente, *natural;* mientras que la gracia es completamente *gratuita*, y el hombre no puede exigirla en modo alguno.

17 Cf. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae*, t.3, *De gratia*, n.23-28.

b) Porque el concurso natural se requiere incluso para las *obras malas* (o sea, para el elemento bueno y positivo que en ellas se encuentra necesariamente, ya que el mal absoluto no existe ni puede existir), mientras que la gracia se ordena únicamente al bien.

c) La gracia nos mueve al bien *sobrenatural* y, por lo mismo, eleva las facultades o los actos a ese orden superior, mientras que el concurso natural no trasciende al bien puramente natural.

2.º La gracia actual coopera con nosotros de dos modos: inmediata y mediatamente.

El primer modo recae directamente sobre el entendimiento y la voluntad; el segundo, a través de las potencias inferiores. Veamos de qué manera.

A. INMEDIATAMENTE recae sobre las facultades propiamente humanas:

a) ILUMINANDO EL ENTENDIMIENTO para que veamos lo que nos conviene para la salvación. Y así al *pagano* o infiel le abre los ojos del alma para que perciba la verdad de la religión cristiana; al *pecador*, para que advierta la malicia de su pecado, y al *justo*, para que conozca la belleza de la virtud. Por eso nos dice la Sagrada Escritura que Dios *ha hecho brillar la luz en nuestros corazones para que demos a conocer la ciencia de la gloria de Dios en el rostro de Cristo* (2 Cor. 4,6) y nos concede *espíritu de sabiduría y de revelación en el conocimiento de El, iluminando los ojos de nuestro corazón* (Eph. 1, 17-18).

Estas ilustraciones se distinguen de una verdadera *revelación* en cuanto que no manifiestan necesariamente alguna verdad nueva, sino que ayudan simplemente a la inteligencia para que entienda mejor lo que lee o escucha; y porque la mayoría de las veces no advertimos con claridad su verdadero origen divino.

b) AYUDANDO A LA VOLUNTAD, dándole el deseo y la potencia para querer y hacer las cosas necesarias para la salvación. Y así, excita en el corazón del *pagano* o infiel el deseo de buscar la verdad, a la vez que le da fuerzas para abrazar la religión cristiana, despreciando los halagos perniciosos del mundo y de la carne; al *pecador* le solicita e impulsa a apartarse de sus iniquidades, volviéndose a Dios por el arrepentimiento y la penitencia; y al *justo* le mueve de mil maneras a santificarse cada vez más. Por eso dice la Escritura que *nadie puede venir a mí* (Cristo) *si el Padre, que me ha enviado, no le* TRAE (Io. 6,44); que *Dios es el que obra en nosotros el* QUERER *y el* OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13); y que *ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios, que* DA EL INCREMENTO (1 Cor. 3,7).

B. MEDIATAMENTE, la gracia actual—entendida en sentido más amplio—obra en el entendimiento y en la voluntad a través de las potencias inferiores (sentidos externos e internos). Y lo hace de dos modos:

a) EXCITANDO LOS ACTOS INDELIBERADOS DE LAS FACULTADES SENSITIVAS (v.gr., de la memoria, imaginación, apetito sensitivo, etc.), que pueden impulsarnos al bien sobrenatural, o impidiendo que surjan en ellos movimientos desordenados o tentaciones. De esta forma se modera la mala inclinación de la concupiscencia y se le ofrecen al alma espirituales consolaciones en lugar de las terrenas y pecaminosas.

b) UTILIZANDO LOS SUCESOS EXTERNOS para excitar en el alma piadosos pensamientos y buenos deseos que la lleven a la práctica del bien. En este sentido se vale Dios de las buenas lecturas, sermones, buenos consejos, acontecimientos prósperos o adversos, etc., que son otras tantas *gracias actuales* de las que el alma se puede aprovechar. Y así leemos en los Hechos de los Apóstoles que *el Señor había abierto su corazón* (de Lidia) *para atender a las cosas que Pablo decía* (Act. 16,14), y que el Señor envió a San Pablo a los gentiles *para que les abras los ojos, se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban la remisión de los pecados y la herencia entre los debidamente santificados por la fe en mí* (Act. 26,18).

3.º Cooperando con nosotros la gracia actual nos proporciona las fuerzas morales y físicas para obrar el bien.

a) FUERZAS MORALES, impulsándonos al bien con la promesa del premio o apartándonos del mal con la amenaza del castigo eterno. Porque, según la Escritura y los Padres, la gracia llama a los hombres, los excita, atrae e impulsa de mil modos al bien (Eph. 5,14). Pero todo esto influye moralmente en la voluntad, aumentando sus fuerzas para el bien; de manera semejante a como una madre, llamando a su hijo y atrayéndole con suaves palabras, influye moralmente en él para que siga sus buenos consejos.

b) FUERZAS FÍSICAS, moviéndonos eficazmente al bien y dándonos la potencia *física* para realizar actos saludables en orden a la vida eterna. Sabido es que el hombre, abandonado a sus propias fuerzas naturales, es física y absolutamente impotente para realizar el menor acto sobrenatural; pero esa impotencia *física* no puede vencerse sino mediante la infusión de *fuerzas físicas*. Se requiere forzosamente, al menos, cierta *elevación física* de la facultad o del acto a realizar. Por eso dice San Pablo que *de nosotros no somos capaces de pensar algo* (saludable) *como de nosotros mismos, sino que nuestra suficiencia viene de Dios* (2 Cor. 4,5); y en otra parte afirma terminantemente que *Dios es el que obra en nosotros el* QUERER *y el* OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13).

Se confirma todo esto por analogía con la gracia habitual o santificante, que pone en nuestra alma una realidad *física* que nos da una verdadera participación física y formal de la naturaleza divina (cf. 2 Petr. 1,14); porque tiene que haber cierta proporción entre la gracia habitual y la actual. Puede ilustrarse todo esto con el ejemplo de la madre que ayuda a su hijo pequeño —todavía incapaz de andar por sí mismo—no sólo con palabras tiernas (ayuda moral), sino sosteniéndole con sus brazos y ayudándole *físicamente* a andar. Algo parecido hace Dios, ayudándonos a obrar el bien no sólo con una persuasión moral, sino infundiéndonos fuerzas físicas para realizar los actos conducentes a nuestra eterna salvación.

26. 3. División.—Las gracias actuales son muchas y se dividen de muy diversos modos. Como actos transitorios que son, presentan infinidad de matices y variantes, a diferencia de la gracia habitual o santificante, que es una sola en especie átoma o indivisible. He aquí las principales especies de gracias actuales:

1) Gracia *operante* y *cooperante*. La primera es aquella cuya operación procede exclusivamente de Dios y a El solo se atribuye: el alma *es movida*, pero *no se mueve* a sí misma. La segunda es aquella en la que el alma *es movida* por Dios y *se mueve* a sí misma cooperando a la divina acción [18].

[18] Cf. I-II,111,2. Lo mismo dice SAN AGUSTÍN, *De gratia et libero arbitrio*, c.17: ML 44,901.

2) Gracia *excitante* y *adyuvante*. La primera nos *impulsa* a obrar estando dormidos o inactivos. La segunda nos *ayuda* a obrar estando ya decididos a ello.

3) Gracia *preveniente, concomitante, subsiguiente*. La primera *precede* al acto del hombre moviendo o disponiendo la voluntad para que quiera. La segunda *acompaña* al acto del hombre, concurriendo con él a un mismo efecto. La tercera se dice por relación a un *efecto anterior* producido por otra gracia [19].

4) Gracia *interna* y *externa*. La primera ayuda intrínsecamente a la potencia y concurre formalmente a la producción del acto. La segunda influye tan sólo exteriormente, moviendo la potencia por medio de los objetos que la rodean (v.gr., por los buenos ejemplos que percibe).

5) Gracia *suficiente* y *eficaz*. La primera es aquella con la cual el hombre *podría* obrar el bien si quisiera. La segunda le *hace obrar* infaliblemente. Sin la primera no podríamos realizar el bien; con la segunda lo realizamos libre, pero infaliblemente. La primera nos deja sin excusa ante Dios; la segunda es un efecto de su infinita misericordia.

¿De dónde se toma la eficacia de la gracia? Es cuestión muy discutida por las diferentes escuelas teológicas. Los *tomistas* afirman que es eficaz *ab intrinseco*, o sea, *por sí misma*, y lleva consigo, por lo tanto, el acto mismo que el hombre realizará libre, pero infaliblemente. Los *molinistas* creen, por el contrario, que es eficaz tan sólo *extrínsecamente*, o sea, por el libre consentimiento de la voluntad, previsto por Dios a través de la llamada *ciencia media*.

4. Necesidad de la gracia actual.—He aquí un punto de importancia capital en la teología de la salvación, que vamos a estudiar con la atención que se merece.

Para proceder con mayor orden y claridad vamos a examinar por separado lo que el hombre puede hacer sin ayuda de la gracia en el orden puramente *ético*, o de simple moral natural, y la necesidad imprescindible de las gracias actuales para realizar cualquier acto sobrenatural.

A) LO QUE EL HOMBRE PUEDE HACER SIN LA GRACIA EN EL ORDEN ÉTICO PURAMENTE NATURAL

Dada la amplitud de la materia, vamos a resumir los puntos fundamentales en forma de conclusiones brevemente expuestas. Otro tanto haremos con relación al orden sobrenatural.

[19] Cf. I-II,111,3.

Conclusión 1.ª: Cualquier hombre puede, bajo la moción general de Dios, que se le debe por la providencia común, realizar con sus solas fuerzas naturales, sin ayuda de la gracia, algunas obras ética o naturalmente buenas.

27. Expliquemos los términos de la conclusión:

CUALQUIER HOMBRE, sea cristiano o pagano, bautizado o no, en gracia o en pecado mortal.

PUEDE, y de hecho realiza a veces.

BAJO LA MOCIÓN GENERAL DE DIOS. Es absolutamente indispensable. Sin esa previa moción de la Causa primera es imposible que cualquier causa segunda pueda actuar, aun en el orden puramente natural; porque ningún ser en potencia puede pasar al acto sino mediante el empuje de un ser ya en acto—como enseña la más elemental filosofía—, y nadie puede dar lo que no tiene, como enseña el sentido común. Una acción cualquiera de las causas segundas—que son, ante Dios, *todos* los seres creados—independientemente de la previa moción de la Causa primera es imposible y contradictoria, ya que entonces la causa segunda pasaría a ser primera y la criatura quedaría desligada e independiente del Creador.

QUE SE LE DEBE POR LA PROVIDENCIA COMÚN. De dos maneras se dice que Dios obra juntamente con las causas segundas. En primer lugar, proporcionándoles las facultades operativas y conservándolas en el ser. Y después, moviendo esas causas segundas a obrar, o sea, aplicando sus facultades a la operación, de manera parecida a como el artesano aplica la sierra a la madera para serrar. Supuesta la primera operación de Dios por la que crea y conserva al hombre en el ser, el hombre necesita imprescindiblemente la segunda, o sea, la divina moción y aplicación para realizar un acto moralmente bueno, cuya entidad *positiva* no puede el hombre *producir* por sí mismo, ya que eso equivaldría a una especie de *creación* que, en cuanto tal, es propia y exclusiva de Dios; pero esta segunda moción se le *debe* al hombre por la común providencia de Dios y no merece, por consiguiente, el nombre de *gracia* (que supone un privilegio del todo indebido y gratuito).

REALIZAR CON SUS SOLAS FUERZAS NATURALES, o sea, con sus facultades operativas puramente naturales.

SIN AYUDA DE LA GRACIA, de cualquier naturaleza que sea dentro del orden sobrenatural: habitual o actual, santificante o gratis dada, etc.

ALGUNAS OBRAS, no todas las de la ley natural ni por toda la vida, como veremos en otra conclusión.

ETICA O NATURALMENTE BUENAS, o sea, desde el punto de vista puramente humano o de moral *natural*. Tales son, por ejemplo, compadecerse del pobre, sacrificarse por otros, ser justo y honrado en los negocios humanos, etc.

Entendida en el sentido que acabamos de explicar, la conclusión es *completamente cierta en teología* y doctrina común entre los teólogos. Pero admite diversos grados de certeza según la mayor o menor extensión que se le dé. Y así:

1.º Es DE FE que el hombre caído puede, antes de alcanzar la justificación, realizar alguna obra moralmente buena, ya que está definida por la Iglesia, contra luteranos y calvinistas, la siguiente proposición:

«Si alguno dijere que las obras que se hacen antes de la justificación, por cualquier razón que se hagan, son verdaderos pecados o que merecen el odio de Dios..., sea anatema» (Denz. 817).

Lo cual quiere decir que no todas las obras que realizan los paganos o pecadores son pecado, sino que pueden realizar algunas que sean moralmente buenas en el orden puramente natural. Esto mismo se desprende de la proposición 25 de Bayo, condenada por la Iglesia, que afirmaba que «todas las obras de los infieles son pecado, y las virtudes de los filósofos son vicios» (Denz. 1025).

2.º Es SENTENCIA COMÚN en teología, contra los antiguos agustinianos, que el hombre caído puede realizar, *sin ayuda de una gracia actual*, alguna obra naturalmente buena; o sea, que no todas las obras de los que carecen de gracia actual son, al menos, pecado venial (como decían aquellos teólogos). En esta forma no ha sido definida esta doctrina por la Iglesia, pero se desprende con toda certeza de la condenación de varias proposiciones de Bayo y de Quesnel. He aquí las principales:

PROPOSICIONES DE BAYO (condenadas por la Iglesia):

«Es error pelagiano decir que el libre albedrío tiene fuerza para evitar pecado alguno» (Denz. 1028).

«O que sin el auxilio de su gracia puede el hombre resistir a tentación alguna, de modo que no sea llevado a ella y no sea por ella vencido» (Denz. 1030).

«Siente con Pelagio el que reconoce algún bien natural, esto es, que tenga su origen en las solas fuerzas de la naturaleza» (Denz. 1037).

PROPOSICIONES DE QUESNEL (condenadas por la Iglesia):

«La voluntad no prevenida por la gracia no tiene ninguna luz sino para extraviarse, ningún ardor sino para precipitarse, ninguna fuerza sino para herirse; es capaz de todo mal e incapaz para todo bien» (Denz. 1389).

«Sin la gracia, nada podemos amar, si no es para nuestra condenación» (Denz. 1390).

«Todo conocimiento de Dios, aun el natural, aun en los filósofos paganos, no puede venir sino de Dios; y, sin la gracia, sólo produce presunción, vanidad y oposición al mismo Dios, en lugar de afectos de adoración, gratitud y amor» (Denz. 1391).

Quede, pues, sentado que cualquier hombre, aunque sea pagano, infiel o pecador, puede realizar, sin ayuda de la gracia, alguna buena obra en el orden puramente natural, tales como dar una limosna, amar a los familiares y amigos, sacrificarse por ellos, etc. Esas obras no tienen valor alguno en orden a la vida eterna—porque están desprovistas de la gracia, que es condición indispensable para el mérito sobrenatural—, pero son y pueden llamarse *buenas* desde el punto de vista puramente humano y natural.

Conclusión 2.ª: El hombre caído puede cumplir, sin auxilio de la gracia, cualquier precepto de la ley natural considerado aisladamente, a excepción del precepto de amar a Dios sobre todas las cosas.

28. Escuchemos a Santo Tomás:

«Cualquiera que esté en pecado mortal puede evitar *todos* los pecados mortales *con el auxilio de la gracia* (se entiende de la gracia *actual*, transitoria, que puede recibir incluso el que está en pecado mortal). Y puede también por sus propias fuerzas *(ex naturali virtute)* evitar cada uno de ellos (en particular), pero no todos (colectivamente)» [20].

«Aunque el que está en pecado no tenga en sí el poder de evitar en absoluto el pecado (por sus malas inclinaciones, que le llevarán muchas veces a él), puede, sin embargo, evitar por sí mismo este o aquel pecado determinado. Por eso, todo el que comete lo comete voluntariamente; y, de este modo, no sin razón se le imputa como culpa» [21].

La razón de exceptuar el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas es porque, si el pecador realizara ese acto, quedaría inmediatamente justificado y en gracia de Dios; y esto es absolutamente imposible sin una previa *gracia actual*, ya que excede las fuerzas de la sola naturaleza [22]. Lo contrario está expresamente condenado por la Iglesia como *herético* (Denz. 811-813).

B) Lo que el hombre no puede hacer sin la ayuda de la gracia

Vamos a precisarlo en los dos estados en que puede encontrarse el hombre: antes de la justificación (cuando se encuentra todavía en pecado) y después de ella, o sea, cuando está ya en posesión de la gracia santificante.

1.º El hombre en pecado

El hombre no justificado—ya sea por ser pagano o infiel, o por encontrarse en pecado mortal, aunque esté bautizado—carece de la gracia habitual o santificante, pero puede recibir, si Dios se lo envía, el empuje sobrenatural de una *gracia actual*. Veamos lo que sin ella no puede hacer.

Conclusión 1.ª: El hombre caído no puede sin auxilio de la gracia guardar colectivamente y por largo tiempo todos los preceptos de la ley natural.

29. Esta conclusión se desprende con toda evidencia de las declaraciones de la Iglesia condenando las doctrinas pelagianas, entre las que figura la siguiente:

«Si alguno dijere que la gracia de la justificación se nos da a fin de que más fácilmente podamos cumplir con la gracia lo que se nos manda hacer por el

20 *De veritate*, q.24 a.12 ad 7. Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*
21 *Contra gentes*, 3,160. El paréntesis explicativo es nuestro. *(N. del A.)*
22 Cf. I-II,109,3.

libre albedrío, *como si, aun sin dársenos la gracia, pudiéramos cumplir, aunque no con tanta facilidad, los divinos mandamientos*, sea anatema» (Denz. 105).

O sea, que sin la gracia no pueden cumplirse, al menos por largo tiempo, todos los preceptos de la ley natural, ni siquiera todos los que recoge el Decálogo, que son los fundamentales. Escuchemos al Doctor Angélico explicando el porqué de esta impotencia:

«Cuando la mente se ha inclinado a una cosa, no se encuentra con respecto a ambos contrarios de igual modo, sino que está más cerca de aquel hacia el cual se ha inclinado; y la mente elige aquello a lo que está más propensa, a no ser que una investigación racional la desvíe de ello con cierta cautela; por eso en las cosas espontáneas se manifiesta principalmente nuestra disposición interior. Y como no es posible que la mente humana esté en continua vigilancia para discutir con la razón lo que debe querer u obrar, síguese que la mente elegirá a veces aquello a que está inclinada mientras le dure la inclinación. Y así, si estuviese inclinada al pecado, no permanecerá mucho tiempo sin pecar, ofreciendo un impedimento a la gracia, a no ser que se vuelva de nuevo al estado de rectitud.

Favorecen también esta situación los impulsos de las pasiones corporales y las cosas apetecibles a los sentidos, y muchas ocasiones de obrar el mal, que fácilmente provocan al hombre a pecar, a no ser que se retraiga por una fuerte adhesión al fin último, lo cual es efecto de la gracia» [23].

De manera que, aunque el hombre caído pueda con sus solas fuerzas naturales evitar este o aquel otro pecado considerados aisladamente, es imposible, sin ayuda de la gracia, evitarlos todos por largo tiempo; sus malas inclinaciones le arrastrarán muy pronto al pecado, a no ser que venga en su auxilio la *gracia de Dios*, robusteciendo aquellas fuerzas y contrarrestando sus malas inclinaciones. Veamos más detalladamente cómo y para qué es necesaria esta gracia de Dios.

Conclusión 2.ª: El hombre caído no puede con solas sus fuerzas naturales merecer la gracia.

30. Esta conclusión es *de fe* por la expresa definición de la Iglesia. He aquí la definición dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que, *sin la inspiración preveniente del Espíritu Santo y sin su ayuda*, puede el hombre creer, esperar y amar o arrepentirse como conviene para que se le confiera la gracia de la justificación, sea anatema» (Denz. 813).

Y al explicar más detalladamente su propio pensamiento declara el santo concilio:

«Declara, además (el sacrosanto concilio), que el principio de la justificación misma en los adultos *ha de tomarse de la gracia de Dios preveniente* por medio de Cristo Jesús, esto es, de la vocación, por la que son llamados *sin que exista mérito alguno en ellos*, para que quienes se apartaron de Dios por los pecados, por la gracia de El, *que los excita y ayuda* a convertirse, se dis-

23 *Contra gentes*, 3,160. Lo mismo dice en la *Suma Teológica* (I-II,109,8) y en otros lugares paralelos.

pongan a su propia justificación, asintiendo y cooperando libremente a la misma gracia; de suerte que, al tocar Dios el corazón del hombre por la iluminación del Espíritu Santo, ni puede decirse que el hombre mismo no hace nada en absoluto al recibir aquella inspiración, puesto que puede también rechazarla, *ni tampoco sin la gracia de Dios puede moverse por su libre voluntad a quedar justificado* ante El. De ahí que, cuando en las Sagradas Letras se dice: *Convertíos a mí y yo me convertiré a vosotros* (Zach. 1,3), somos advertidos de nuestra libertad; y cuando respondemos: *Conviértenos, Señor, a ti, y nos convertiremos* (Thren. 5,21), confesamos que somos prevenidos de la gracia de Dios» (Denz. 797).

De manera que el hombre caído—pagano, hereje, o cristiano en pecado mortal—no puede sin la gracia de Dios preveniente arrepentirse de sus pecados y salir de su triste situación, quedando justificado ante Dios. La razón es porque el orden *sobrenatural* de la gracia trasciende infinitamente el valor y las fuerzas de toda naturaleza creada o creable y, por lo mismo, sólo mediante el empuje sobrenatural de la gracia actual puede el hombre elevarse a esas alturas, disponiéndose convenientemente a recibir la gracia habitual o santificante y con ella el perdón de sus pecados y la plena justificación ante Dios [24].

Pero, ya que no pueda *merecerla*, ¿podrá, al menos, *impetrar* la gracia con la oración puramente natural? Vamos a verlo en la siguiente conclusión.

Conclusión 3.ª: El hombre caído no puede impetrar la gracia con una oración puramente natural, o sea, sin ayuda de la gracia actual.

31. Lo enseña claramente el concilio II de Orange (a.529) al condenar las doctrinas semipelagianas:

«Si alguno dijere que se nos confiere la divina misericordia *cuando sin la gracia de Dios* creemos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, *oramos*, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos; y no confiesa que por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos *o que podamos hacer como se debe* todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y la obediencia *humanas*, y no consiente en que *es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes*, resiste al Apóstol, que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?* (1 Cor. 4,7), y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor. 15,10)» (Denz. 179).

La razón teológica para explicar esto mismo es muy sencilla. Si el hombre con su sola oración *natural*, sin ayuda de la gracia, pudiera impetrar la gracia, se seguiría que el principio o comienzo de la salvación provendría de nosotros y no de Dios, contra lo expresamente definido por la Iglesia, como veremos en seguida. Además, se seguiría también que el orden sobrenatural estaría al alcance y en el mismo plano que el orden natural, ya que aquél sería postulado y como exigido por éste, lo cual es absurdo y contradictorio (dejaría de ser *sobre*-natural [25]).

[24] Cf. I-II,114,5.
[25] Cf. I-II,114,2; II-II,83,15.

Conclusión 4.ª: El hombre caído no puede con sus solas fuerzas naturales disponerse convenientemente a recibir la gracia.

32. Nótese que no hablamos ya de merecer o impetrar la gracia, sino únicamente de una *disposición* natural con la que el hombre se hiciera apto para recibir la gracia.

Todas las escuelas teológicas están conformes en que no puede admitirse de ninguna manera una disposición natural que exija *positivamente* la gracia, próxima o remotamente. Lo impiden las declaraciones de la Iglesia que hemos recogido más arriba y la gratuidad y trascendencia del orden sobrenatural, que está situado *en otro plano* infinitamente superior al natural y, por consiguiente, por encima de todas las exigencias o disposiciones naturales.

Pero discuten los teólogos si puede admitirse, al menos, una disposición natural meramente *negativa*, o sea, por la simple remoción de los obstáculos que ponen óbice a la recepción de la gracia, tales como los pecados, la dureza de corazón, etc. Santo Tomás, y con él toda la escuela tomista, rechaza también esta preparación *negativa* puramente natural, ya que todo movimiento positivo o negativo relacionado con el orden sobrenatural presupone necesariamente una moción divina sobrenatural también, puesto que entre el sujeto y la forma que ha de recibir tiene que haber proporción, y es evidente que no la hay entre el orden natural y el sobrenatural. Por consiguiente, esa misma preparación negativa que remueve los obstáculos a la infusión de la gracia procede ya de la misma gracia, o sea, del previo empuje de una gracia actual [26].

Conclusión 5.ª: El movimiento inicial hacia la fe procede ya de la gracia, y el hombre no podría producirlo jamás con sus solas fuerzas naturales.

33. Es una consecuencia lógica de todo cuanto acabamos de decir en las conclusiones anteriores. Porque, si el hombre no puede con sus solas fuerzas naturales merecer la gracia, ni impetrarla, ni disponerse para ella positiva o negativamente, síguese que incluso el *movimiento inicial* de un infiel hacia la fe—*initium fidei*, como dicen los teólogos—tiene que provenir ya de la gracia misma, o sea, de una moción *sobrenatural* concedida gratuita y misericordiosamente por Dios al infiel, sin que la haya precedido por parte de éste ninguna preparación natural.

Esta doctrina fue definida expresamente por la Iglesia contra los semipelagianos [27].

Conclusión 6.ª: La previa moción de la gracia (gracia actual) se requiere indispensablemente para todo acto saludable, o sea, para todo acto relacionado con la salvación del alma.

34. Es otra consecuencia obligada de las conclusiones anteriores. El hombre con sus solas fuerzas naturales es física y absoluta-

[26] Cf. I-II,109,6; 112,2.
[27] Denz. 176-181; cf. 813 1789 1791 1814.

mente impotente para realizar el menor acto sobrenatural—que son los únicos aptos para la salvación eterna, fin *sobrenatural* del hombre—, por la infinita superioridad y trascendencia del orden sobrenatural, que escapa en absoluto a las fuerzas de toda naturaleza creada o creable. Sin la previa moción de la gracia, el hombre es tan impotente para realizar cualquier acto sobrenatural como para ver sin ojos u oír sin oídos. Se trata de una impotencia *física* y *absoluta*, que no admite ni puede admitir la menor excepción. Esta doctrina ha sido expresamente definida por la Iglesia, principalmente contra los pelagianos [28].

Hasta aquí hemos examinado lo que el hombre no puede hacer sin ayuda de la gracia antes de la justificación. Veamos ahora lo que tampoco puede hacer sin ella aun después de justificado.

2.º El hombre en gracia

El hombre justificado es aquel que está ya en posesión de la gracia santificante y es, por consiguiente, hijo adoptivo de Dios y heredero de la gloria (Rom. 8,16-17). Sin embargo, necesita todavía el auxilio de la gracia actual—ordinaria o incluso especial—en la forma que vamos a determinar en las siguientes conclusiones.

Conclusión 1.ª: El hombre ya justificado y en posesión de los hábitos sobrenaturales (gracia, virtudes y dones) necesita todavía el previo empuje de la gracia actual para realizar actos sobrenaturales.

35. No todos los teólogos admiten esta conclusión en toda su universalidad, pero sí la inmensa mayoría, hasta el punto de que se puede considerar como *doctrina común* en teología.

Todos los teólogos, sin excepción, admiten que la gracia actual *preveniente* se requiere, al menos, *muchas veces* (sobre todo para vencer las tentaciones más graves). Pero algunos pocos—entre los que se cuentan Molina, Belarmino y Billot [29]—niegan que se requiera para *todos* los actos saludables realizados por el justo; y afirman que el que está ya en posesión de las virtudes infusas no necesita la gracia actual *excitante* para realizar los actos sobrenaturales correspondientes a aquellas virtudes.

Sin embargo, la inmensa mayoría de los teólogos—desde luego toda la escuela tomista—exige la previa moción de la gracia actual para *todo* acto saludable, aun los realizados por el justo que está ya en gracia de Dios. Esta es, nos parece, la verdadera doctrina, como vamos a ver a continuación.

Se prueba la conclusión:

1. La Sagrada Escritura.—El Señor nos dice abiertamente en el Evangelio: *Sin mí*, NADA *podéis hacer* (Io. 15,5). Y aunque estas palabras podrían entenderse de la simple incorporación a Cristo realizada por la gracia habitual o santificante, las siguientes del apóstol San Pablo no pueden referirse sino a la gracia actual: *Dios es el que obra en vosotros* EL QUERER *y* EL OBRAR *según su beneplácito* (Phil. 2,13).

2. La tradición.—Escuchemos a San Agustín, el gran Doctor de la gracia: «Así como el ojo del cuerpo, *aun cuando esté perfectamente sano*, no puede ver los objetos sino con ayuda del resplandor de la luz, así también el hombre, aunque esté perfectamente sano—*etiam perfectissime iustificatus*—, no puede vivir bien *si no le ayuda divinamente la luz eterna de la justicia*» [30]. Es manifiesta la alusión a la gracia *actual*.

3. El magisterio de la Iglesia.—La doctrina de nuestra conclusión se desprende claramente de las siguientes enseñanzas:

Concilio II de Orange (contra los semipelagianos): «Don divino es el que pensemos rectamente y contengamos nuestros pies de la falsedad y la injusticia; porque *cuantas veces bien obramos*, Dios, para que obremos, *obra en nosotros* y con nosotros» (Denz. 182).

Concilio de Trento (contra los protestantes): «Porque, como quiera que el mismo Cristo Jesús, como *cabeza sobre los miembros* (Eph. 4,15) y *como vid sobre los sarmientos* (Io. 15,5), constantemente influya su virtud sobre los justificados mismos, *virtud que antecede siempre a sus buenas obras*, las acompaña y sigue, y sin la cual en modo alguno pudieran ser gratas a Dios ni meritorias...» (Denz. 809).

4. La razón teológica.—Por analogía con el orden natural. Porque, así como, además de la esencia y las facultades operativas, se requiere la previa moción y concurso divino para realizar cualquier acción natural, así en el orden sobrenatural, además de la gracia habitual y de las virtudes (que son como las facultades sobrenaturales), se requiere la previa moción y concurso divino sobrenatural, que no es otra cosa que la *gracia actual*. Ningún ser creado puede pasar de la potencia al acto sin la previa moción divina [31]: natural o sobrenatural, según el orden de que se trate.

De manera que, para obrar sobrenaturalmente, la gracia actual es más indispensable que la misma gracia habitual o santificante. Un pecador desprovisto de la gracia santificante puede, sin embargo, realizar un acto sobrenatural mediante una gracia actual (v.gr., la que le empuja al arrepentimiento sobrenatural de sus pecados); mientras que el justo—que está ya en posesión de la gracia santificante—no puede obrar sobrenaturalmente sin ayuda de la gracia actual. Si bien todos los teólogos están de acuerdo en decir que esa gracia actual que el justo necesita para hacer el bien se la pone la divina providencia constantemente a su disposición, de manera semejante a como en el orden natural pone a disposición de todos el aire que necesitamos para respirar.

[28] Cf. Denz. 135-138 141 180 797 s. 809 811-813.
[29] Cf. Molina, *Concordia*, q.14 a.13 disp.8; Belarmino, *De gratia et libero arbitrio*, l.6 c.15; Billot, *De virtutibus infusis*, th.7; *De gratia*, p.90.
[30] San Agustín, *De natura et gratia*, c.26: ML 44,261 (cf. *Obras de San Agustín*, BAC, t.6 p.853).
[31] Lo dice expresamente Santo Tomás y es doctrina común en teología: «Nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinae» (I-II,109,9; cf. ad 1).

Conclusión 2.ª: El justo no puede perseverar largo tiempo en el estado de gracia, sobre todo hasta el fin de su vida, sin un auxilio especial de Dios.

36. Esta conclusión es *de fe*, expresamente definida por la Iglesia. He aquí algunas enseñanzas conciliares y la declaración dogmática del concilio de Trento:

CONCILIO DE EFESO («*Indiculo*»): «Nadie, ni aun después de haber sido renovado por la gracia del bautismo, es capaz de superar las asechanzas del diablo y vencer las concupiscencias de la carne si no recibe la perseverancia en la buena conducta *por la diaria ayuda de Dios*... Porque, si bien El redimió al hombre de los pecados pasados, sabiendo, sin embargo, que podía nuevamente pecar, muchas cosas se reservó para repararle, de modo que aun después de estos pecados pudiera corregirle, dándole diariamente remedios, sin cuya ayuda y apoyo no podremos en modo alguno vencer los humanos errores. Forzoso es, en efecto, que, si con su auxilio vencemos, *seamos derrotados si El no nos ayuda*» (Denz. 132).

CONCILIO II DE ORANGE: «La ayuda de Dios ha de ser implorada siempre aun por los renacidos y sanados, *para que puedan llegar a buen fin o perseverar en la buena obra*» (Denz. 183).

CONCILIO DE TRENTO: «Si alguno dijere que el justificado puede perseverar, *sin especial auxilio de Dios*, en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede, sea anatema» (Denz. 832).

Esta última declaración del concilio de Trento—que es la que tiene verdadero valor dogmático por tratarse de una definición expresa—se refiere, probablemente, a la perseverancia perfecta o *final*. Pero la razón teológica puede extenderla legítimamente a la perseverancia imperfecta (o sea, por largo tiempo), ya que la razón de la impotencia es la misma, a saber, la victoria sobre todas las tentaciones por largo tiempo.

La explicación teológica de esta impotencia es clara si se tiene en cuenta que, aunque por la gracia quede elevado el hombre al orden sobrenatural y ordenado a la vida eterna, permanecen, sin embargo, en él ciertas consecuencias funestas del pecado original —*vulnera peccati*, dicen los teólogos—, que son principalmente cuatro: *ignorancia* en el entendimiento, *mala inclinación* en la voluntad, *debilidad* contra las dificultades y *concupiscencia* de los goces ilícitos [32]. Ahora bien: en estas condiciones es imposible, sin un *auxilio especial* de Dios, perseverar largo tiempo—y menos aún la vida entera—sin incurrir en pecado; porque, para superar todas las tentaciones y cumplir todos los preceptos, no obstante esas perversas inclinaciones que la gracia habitual no destruye, se requieren muchas gracias *eficaces* de Dios que sostengan y fortalezcan al hombre en los caminos del bien. De lo contrario, el hombre, mudable y tornadizo como es, agotado por esfuerzos repetidos, cometerá muy pronto alguna imprudencia o negligencia que le haga caer fácilmente en el pecado. Y como no tenemos derecho estricto a estas gracias

[32] Cf. I-II,85,3.

tan múltiples y *eficaces*, hay que concluir que el hombre no perseverará de hecho mucho tiempo en el estado de gracia si Dios no le concede un auxilio *especial* enteramente gratuito y misericordioso [33]. Sin embargo, como veremos más abajo, al que con ayuda de la gracia hace lo que puede, Dios no le niega jamás los auxilios sobrenaturales que necesita para perseverar hasta la muerte en su amistad y gracia.

Conclusión 3.ª: El justo, por muy perfecto y santo que sea, no puede evitar durante toda su vida todos los pecados veniales sin un especial privilegio de Dios.

37. Esta conclusión es también *de fe*. He aquí la definición del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el hombre, una vez justificado, no puede pecar en adelante ni perder la gracia, y, por consiguiente, el que cae y peca no estuvo nunca verdaderamente justificado; o, al contrario, que puede evitar durante su vida entera todos los pecados, incluso los veniales, a no ser un privilegio especial de Dios, como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia, sea anatema» (Denz. 833).

Esta doctrina se apoya directa e inmediatamente en la Sagrada Escritura. Cristo nuestro Señor nos enseñó a orar en la siguiente forma: *Perdónanos nuestras culpas, así como nosotros perdonamos a los que nos han ofendido* (Mt. 6,12); el apóstol Santiago dice que *todos ofendemos en mucho* (Iac. 3,2); y el evangelista San Juan afirma terminantemente que, *si dijéremos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos, y la verdad no estaría en nosotros* (1 Io. 1,8).

La explicación teológica la da Santo Tomás en la siguiente forma:

«No puede el hombre abstenerse de todo pecado venial por la corrupción del apetito inferior de la sensualidad, cada uno de cuyos movimientos, *considerados en singular*, puede ciertamente reprimirlos la razón—y por esto tienen razón de pecado y de voluntarios—, pero no todos *tomados colectivamente;* porque, mientras se esfuerza en resistir a unos, acaso surja otro; y, además, porque (dada la fragilidad humana) la razón no puede estar siempre vigilante y atenta para evitar estos movimientos» [34].

De modo que, como nos acaba de decir Santo Tomás, el hombre puede evitar este y el otro pecado venial *considerados aisladamente* y en singular; pero no puede evitarlos todos *colectivamente* y durante toda su vida, a menos de un privilegio especial, que no consta haberlo recibido nadie, fuera de la Santísima Virgen María.

* * *

Estas son las principales cosas que el hombre puede hacer o no hacer con ayuda de la gracia actual o sin ella. Veamos ahora cuál es el régimen divino en la distribución de las gracias actuales, cuestión interesantísima que cae de lleno en el tema central de nuestra *Teología de la salvación*.

[33] Cf. I-II,109,9-10.
[34] Cf. I-II,109,8. El paréntesis explicativo es nuestro. *(N. del A.)*

5. Cómo distribuye Dios a los hombres las gracias actuales.

Para proceder con mayor orden y claridad, vamos a examinar por separado lo que corresponde al justo—ya en posesión de la gracia santificante—y lo que atañe al pagano, infiel o pecador desprovisto todavía de ella.

a) Con relación al justo

Conclusión: Dios ofrece siempre a todos los justos las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan resistir las tentaciones o cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia.

38. Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión:

Dios ofrece, o sea, en cuanto está de su parte, está dispuesto a conferirlas, y las confiere de hecho, si el hombre no las rechaza.

Siempre, en toda ocasión, tiempo y lugar.

A todos los justos, o sea, a todos los que poseen la gracia habitual o santificante, sin ninguna excepción.

Las gracias próxima o remotamente suficientes.—Hay dos clases de gracias actuales suficientes: *remota* y *próximamente* suficientes. Las *remotas* dan un auxilio suficiente relacionado remotamente con la buena acción (v.gr., para orar pidiendo más fuerzas). Las *próximas* lo dan para *comenzar* a obrar el bien o evitar el mal (v.gr., apartándose de la ocasión peligrosa). El auxilio *remotamente* suficiente no se niega jamás a ningún justo; el *próximo* puede no recibirlo en castigo de no haberse aprovechado del remoto.

Para que puedan resistir las tentaciones, de cualquier naturaleza que sean.

O cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia, dándole la capacidad y las fuerzas para ello.

La conclusión, tal como suena, es *de fe*, ya que consta de manera clara y explícita en la Sagrada Escritura y ha sido definida indirectamente por la Iglesia al condenar *como herética* la doctrina contraria de Jansenio. He aquí los textos:

a) La Sagrada Escritura.—El apóstol San Pablo, escribiendo a los *fieles* de Corinto, les dice: *Fiel es Dios, que no permitirá que sedis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla* (1 Cor. 10,13). Estas palabras, como es obvio, tienen un valor universal y pueden aplicarse a todos los justos del mundo. Pero es evidente que el hombre sería tentado sobre sus fuerzas si al sobrevenir una tentación o la necesidad de cumplir un precepto careciera de la gracia suficiente para poder vencer la primera o cumplir el segundo. Luego está revelado por Dios que no le faltará ese auxilio suficiente.

b) El magisterio de la Iglesia.—Inocencio X (a.1653) condenó como *herética* la siguiente proposición de Jansenio:

«Algunos mandamientos de Dios son imposibles para los hombres justos, según las fuerzas presentes que tienen, por más que quieran y se esfuercen; les falta también la gracia con que se les hagan posibles (declarada y condenada como temeraria, impía, blasfema, condenable con anatema y *herética*.—Denz. 1092).

c) La razón teológica.—Egregiamente sentó San Agustín los dos grandes principios para resolver esta cuestión por el simple raciocinio teológico: 1.º Dios no toma jamás la iniciativa de abandonarnos antes de que nosotros le abandonemos a El: *Deus non deserit si non deseratur;* y 2.º Dios no manda jamás imposibles, sino que, al mandarnos alguna cosa, nos avisa que hagamos lo que podamos y pidamos lo que no podamos: *Deus impossibilia non iubet; sed iubendo admonet, et facere quod possis, et petere quod non possis* [35]. Esto supone, como es obvio, el ofrecimiento de la gracia necesaria y suficiente para vencer las tentaciones y cumplir los divinos preceptos.

Es también una consecuencia necesaria y obligada de la voluntad salvífica universal, que quedaría seriamente comprometida si no se le facilitaran al justo los medios suficientes e indispensables para poder permanecer en la justicia recibida.

b) Con relación al pecador

El hombre puede estar desprovisto de la gracia, ya sea por haberla perdido por el pecado mortal después de poseída (pecadores bautizados), ya por no haberla poseído nunca (paganos o infieles no bautizados). Veamos lo que ocurre en cada una de esas dos situaciones.

Conclusión 1.ª: A todos los pecadores, aun a los endurecidos y obstinados, ofrece Dios misericordiosamente los auxilios suficientes (al menos remotamente) para poder arrepentirse de sus pecados.

39. Esta conclusión, entendida de los pecadores comunes, es *de fe*, y, extendiéndola a los mismos pecadores obstinados, es doctrina común y completamente *cierta en teología*. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura.—Dios llama a todos los pecadores a penitencia sin ninguna excepción:

Diles: Por mi vida dice el Señor, Yavé, que yo no me gozo en la muerte del impío, sino en que se retraiga de su camino y viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos. ¿Por qué os empeñáis en morir, casa de Israel? (Ez. 33,11).

¿O es que desprecias las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad, desconociendo que la bondad de Dios te atrae a penitencia? (Rom. 2,4).

No retrasa el Señor la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia (2 Petr. 3,9).

El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que *no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos, y no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia* (Lc. 5,31-32). Se compara al buen pastor, que deja en el aprisco a las noventa y nueve ovejas para buscar a la única extraviada (Lc. 15,3-7), y al padre misericordioso, que recibe benignamente al hijo pródigo (Lc. 15,11-24). Todo esto muestra bien a las claras que Dios no abandona al pecador en sus extravíos, sino que le persigue y busca de mil maneras, al menos ofreciéndole los auxilios *suficientes* para que se arrepienta y viva.

[35] San Agustín, *De natura et gratia*, c.26 y 43: ML 44,261 y 271 (ed. BAC, n.50 p.852 y 82). El concilio de Trento recogió estas palabras de San Agustín (cf. Denz. 804).

b) LA TRADICIÓN CRISTIANA.—Es doctrina común entre los Santos Padres. El mismo San Agustín, que es el que propugna a este respecto una doctrina más severa, tiene textos tan preciosos como éste:

«Esta impenitencia o corazón impenitente escápase, a nuestro juicio, en tanto vive el pecador en este mundo; porque no se debe desesperar de nadie mientras la paciencia de Dios le convide a penitencia y no arrebate de la vida al impío, aquel que *no quiere la muerte del malvado, sino que se convierta y viva*» [36].

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Lo enseña claramente y hasta lo define implícitamente al definir que los pecadores bautizados siempre pueden con la gracia de Dios hacer penitencia de sus pecados. He aquí los textos:

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Y si alguno, después de recibido el bautismo, hubiere caído en pecado, *siempre puede repararse por una verdadera penitencia*» (Denz. 430).

CONCILIO DE TRENTO: «Si alguno dijere que aquel que ha caído después del bautismo no puede *por la gracia de Dios* levantarse..., sea anatema» (Denz. 839).

Ahora bien: como la gracia de Dios no está en manos del hombre si Dios no se la da, síguese lógicamente que Dios la ofrece a todos los pecadores que quieran aceptarla.

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Escuchemos la magnífica explicación de Santo Tomás.

«Que algún pecado no pueda quitarse por la penitencia, puede acontecer de dos modos: porque no pueda uno arrepentirse de ese pecado o porque la penitencia no pueda borrarlo. Del primer modo no pueden arrepentirse de sus pecados los demonios y los condenados, porque su voluntad está confirmada en el mal de tal manera, que no puede desagradarles el pecado en cuanto culpa, sino únicamente por razón de la pena que por él padecen... Pero no puede ser tal el pecado de algún hombre en esta vida, porque su libre albedrío es flexible para el bien y para el mal. Por donde sería erróneo decir que hay en esta vida algún pecado del que no se pueda uno arrepentir. En primer lugar, porque por esto quedaría destruido el libre albedrío; y en segundo, porque se opondría a la virtud de la gracia, que puede inclinar a la penitencia el corazón de cualquier pecador, según aquello de los Proverbios (21,1): *El corazón del rey está en las manos de Dios, y El lo inclina hacia donde le place* [37].

En otro lugar da el Angélico otra razón muy profunda: «Porque el orden de la divina justicia no sufre que, mientras uno permanezca en esta vida, se le trate como si hubiera llegado al término del camino» [38].

Corolarios.—1.º DEL MODO COMO DIOS OFRECE SU GRACIA A LOS PECADORES.—Hay que advertir que la gracia actual para arrepentirse de sus pecados no se le confiere al pecador en cada instante o momento, sino únicamente cuando se presenta la ocasión u oportunidad, según aquello del Apocalipsis (3,20): *He aquí que estoy a la puerta y llamo*. Dios llama con frecuencia al corazón del pecador, principalmente en las siguientes ocasiones:

a) A propósito de una predicación, buena lectura, buenos ejemplos o consejos.

b) Cuando el pecador realiza una buena acción, v.gr., al dar una limosna.

c) En las tribulaciones, enfermedades, muertes de familiares y amigos, etc.

d) Sobre todo a la hora de la muerte, porque es cuando más lo necesita el pecador, y Dios no falta nunca en las cosas necesarias; si bien el pecador puede desechar ese último llamamiento de Dios y condenarse para siempre.

36 SAN AGUSTÍN, *Serm.* 71 n.21: ML 38,456 (ed. BAC, *Obras*, t.7, *Sermones*, p.341).
37 I-II,86,1.
38 *Compendium theologiae*, c.145.

2.º DEL ABUSO DE LA GRACIA.—Por lo dicho se ve claro lo que hay que pensar de esa afirmación lanzada muchas veces por los oradores sagrados en misiones, ejercicios espirituales, etc., de que Dios tiene determinado exactamente el número de pecados que ha de perdonar a cada pecador, y, si alguien rebasa ese número, está ya definitivamente condenado, porque no recibirá jamás la gracia del arrepentimiento para salir de él.

Esta afirmación no puede compaginarse con la doctrina de la Iglesia que acabamos de recordar, según la cual, mientras permanezca en esta vida el pecador, está a tiempo de arrepentirse con la gracia de Dios y obtener el perdón de sus pecados. Sin embargo, es muy cierto que, según la ley común de Dios, los que abusan inveteradamente de la gracia, rechazando deliberadamente su conversión o cometiendo frecuentemente graves pecados, ponen en gravísimo peligro su salvación, porque se privan de gracias más abundantes, aumentan sus malos hábitos, disminuyen progresivamente las fuerzas de su alma y se exponen a que la muerte les sorprenda inesperadamente y les precipite en la ruina eterna. Volveremos sobre esto al hablar del *endurecimiento* del pecador (cf. n.88-91).

Conclusión 2.ª: Dios ofrece a todos los infieles negativos las gracias próxima o remotamente suficientes para que puedan convertirse a la fe.

40. Nótese, para entender el verdadero alcance de esta conclusión, que la *infidelidad* (pecado opuesto a la fe) puede ser positiva o negativa. La *positiva* (llamada también *formal)* es la culpable carencia de la fe en aquel que *no quiere crecer* después de haberle sido propuesta suficientemente la fe católica, o la ha abandonado después de haberla profesado, ya sea rechazándola totalmente (apóstata) o parcialmente (hereje). La negativa *(material*, involuntaria) es la carencia de fe en aquel a quien nunca se le ha anunciado suficientemente la fe católica. Esta última, en cuanto involuntaria, no constituye pecado alguno, ya que procede de una ignorancia invencible. Por eso, la Iglesia condenó la siguiente proposición de Bayo: «La infidelidad puramente negativa en aquellos a quienes no ha sido predicado Cristo es pecado» (Denz. 1068).

Es evidente que los infieles *positivos* recibieron todos abundantes gracias suficientes, ya sea cuando se les predicaba la fe, que no quisieron aceptar, o antes de abandonarla cuando ya la poseían.

El problema se plantea con relación a los infieles *negativos* (salvajes, paganos, herejes de buena fe), a quienes no se les ha predicado

todavía—o de manera insuficiente—la fe de Cristo. Y decimos que también éstos reciben de Dios las gracias suficientes para salvarse si quieren.

Errores.

—Lo negó Jansenio, según el cual Cristo no murió por todos los hombres (Denz. 1096); lo repitieron sus discípulos, que fueron también condenados por la Iglesia por decir que «los paganos, judíos, herejes o los demás de este género no reciben de Cristo absolutamente ningún influjo; y, por lo tanto, de ahí se infiere rectamente que la voluntad está en ellos desnuda e inerme, *sin gracia alguna suficiente*» (Denz. 1295); y, finalmente, Quesnel, al decir que «fuera de la Iglesia no se concede gracia alguna» (Denz. 1379).

Prueba de la conclusión:

a) La Sagrada Escritura.—Nos dice que Cristo es *la luz que ilumina* a todo hombre *que viene a este mundo* (Io. 1,9); que El es la *propiciación por todos los pecados del mundo* (1 Io. 2,2); que *Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan al conocimiento de la verdad* (1 Tim. 2,4); y que *no hay en El acepción de personas* (Rom. 2,11) *ni distinción entre judíos y gentiles..., pues todo el que invocare el nombre del Señor será salvo* (Rom. 10,12-13).

b) El magisterio de la Iglesia.—Hemos visto la condenación de los errores contrarios. Añádanse a estas enseñanzas las siguientes palabras de Pío IX: «Notoria cosa es a Nos y a vosotros que aquellos que sufren ignorancia invencible acerca de nuestra santísima religión, que cuidadosamente guardan la ley natural y sus preceptos, esculpidos por Dios en los corazones de todos, y están dispuestos a obedecer a Dios y llevan vida honesta y recta, pueden conseguir la vida eterna, *por la operación de la virtud de la luz divina y de la gracia;* pues Dios, que manifiestamente ve, escudriña y sabe la mente, ánimo, pensamientos y costumbres de todos, no consiente en modo alguno, según su suma bondad y clemencia, que nadie sea castigado con eternos suplicios si no es reo de culpa voluntaria» (Denz. 1677).

c) La razón teológica.—Es una consecuencia inevitable de la voluntad salvífica universal y de la obligación que tiene todo hombre de alcanzar su fin sobrenatural. Si Dios negara a los salvajes las gracias *suficientes* para alcanzar de hecho su salvación eterna, se seguiría lógicamente que Dios mandaría un imposible—lo que es absurdo e impío—y que no tiene intención de que todos los hombres se salven, contra lo que afirma expresamente la Sagrada Escritura.

Es, pues, claro y evidente que a ningún salvaje adulto le faltarán las gracias necesarias y suficientes para salvarse de hecho si él quiere. En cuanto a los niños pequeños que mueren antes de nacer o de llegar al uso de la razón, explicaremos en otra parte cómo se salva en ellos la voluntad salvífica universal de Dios (cf. n.108,3.º).

Ahora bien: ¿cuál es el criterio y la norma—por decirlo así—que sigue Dios en la distribución de esas gracias suficientes a los infieles y paganos negativos? ¿Cómo la gracia meramente *suficiente* se transforma para algunos en gracia *eficaz*, que les llevará de hecho a la justificación o estado de gracia, y permanece en otros muchos como gracia suficiente a la que han resistido, continuando de hecho en su pecado? Vamos a verlo en la siguiente conclusión, que recoge un conocido aforismo teológico que es menester entender e interpretar rectamente para no caer en lamentables extravíos.

Conclusión 3.ª: Dios no niega jamás su gracia al que hace lo que puede por alcanzarla.

41. Este gran principio teológico está insinuado en la Sagrada Escritura—*pedid y se os dará...* (Mt. 7,7)—, fue enseñado por los Santos Padres (R 892 1219) y ha sido aceptado por todos los teólogos católicos y negado por los protestantes, sobre todo por Calvino.

Pero es menester entenderlo rectamente, porque en algún sentido puede ser falso y hasta herético. He aquí las diferentes interpretaciones que se le han dado:

1. Interpretaciones heréticas:

a) Los pelagianos decían que al que hace lo que puede *con las solas fuerzas naturales*, Dios le da la gracia como un premio que se le debe en justicia. Con lo cual el orden sobrenatural sería exigido por el natural, y la gracia dejaría de ser gracia y pura misericordia de Dios. Las doctrinas pelagianas fueron condenadas por la Iglesia (Denz. 101-108).

b) Los semipelagianos decían que con las solas fuerzas naturales podía el hombre *comenzar* su justificación—*initium fidei*—, que Dios vendría a completar confiriéndole del todo la gracia. Fueron también rechazados por la Iglesia (Denz. 173-200).

2. Interpretaciones menos rectas:

a) Algunos teólogos—Molina, Lessio, etc. [39]—enseñan que Cristo Jesús hizo con su Eterno Padre un pacto en virtud del cual, siempre que el hombre haga de su parte lo que pueda con sus solas fuerzas *naturales*, se le conferirán los auxilios sobrenaturales para que pueda obtener la justificación. Las obras naturales no son causa de los auxilios sobrenaturales, pero sí *ocasión* para que Dios los confiera *siempre*.

Esta teoría les parece a muchos teólogos gratuita y arbitraria en su primera parte (¿dónde consta ese pacto?) y demasiado próxima a los errores semipelagianos en la segunda.

b) Vázquez [40] entendió ese principio del que hace lo que puede por la gracia *natural* que Cristo le confiere, a la que llama *congrua cogitatio*. Pero esta extraña sentencia no ha encontrado eco ninguno entre los teólogos.

c) Otros teólogos establecen una serie de distinciones según se trate de la primera gracia excitante—que no requeriría sino el ejercicio de las fuerzas naturales, no como causa, sino como condición negativa que remueve los obstáculos—o de las gracias subsiguientes a la primera excitante, que provendrían del buen empleo de la primera. Así Bucceroni, Beraza y otros [41].

3. Verdadero sentido del axioma.

La mayoría de los teólogos lo entienden e interpretan del que hace lo que puede *viribus gratiae*, o sea, *con ayuda de la gracia actual*, que, como hemos visto en las conclusiones anteriores, Dios ofrece a todos los hombres—incluso a los pecadores obstinados—, sin que sean causa, ni ocasión próxima ni remota, para ello las obras pura-

[39] Molina, *Concordia*, q.14 a.13 disp.10; Lessio, *De gratia efficaci*, app. ad c.10 n.24.
[40] Vázquez, *In I-II* disp.189 c.16 n.144; et *In I p.* disp.91 a.16.
[41] Bucceroni, *Comment. de axiomate*: «Facienti quod est in se...» (Roma 1890) n.29; Beraza, *De gratia*, n.390.

mente naturales que hayan realizado anteriormente. La gracia pertenece a otro plano, infinitamente superior a la naturaleza, y las obras realizadas en el plano natural inferior no tienen proporción alguna, ni próxima ni remota, con el orden sobrenatural, que es enteramente gratuito y lo concede Dios de una manera del todo liberal y misericordiosa. Así Santo Tomás y toda su escuela, San Buenaventura, San Roberto Belarmino, Valencia, Ripalda, Billot y la mayor parte de los teólogos.

He aquí los fundamentos en que se apoya esta que juzgamos verdadera interpretación:

a) La Sagrada Escritura. Pueden invocarse en favor de ella todos los textos donde se nos habla de la absoluta gratuidad de la gracia. He aquí los principales:

Pero, si por gracia, ya no es por las obras, pues entonces la gracia ya no sería gracia (Rom. 11,6).

Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; no viene de las obras *para que nadie se gloríe* (Eph. 2,8-9).

Es cierto que los teólogos partidarios de las interpretaciones menos rectas admiten también la gratuidad de la gracia y ponen las obras naturales como simple condición *negativa* para que Dios la confiera; pero es indudable que los textos de la Escritura se verifican mucho mejor en la interpretación que niega a las obras naturales todo influjo, próximo o remoto, en la recepción de la gracia.

b) El magisterio de la Iglesia. Recuérdese el siguiente canon del Concilio II de Orange, que hemos recogido más arriba:

«Si alguno dijere que se nos confiere la divina misericordia *cuando sin la gracia de Dios* creemos, queremos, deseamos, nos esforzamos, trabajamos, oramos, vigilamos, estudiamos, pedimos, buscamos, llamamos; y no confiesa que *por la infusión e inspiración del Espíritu Santo se da en nosotros que creamos y queramos* o que podamos hacer como se debe todas estas cosas; y condiciona la ayuda de la gracia a la humildad y obediencia *humanas* y no consiente que *es don de la gracia misma que seamos obedientes y humildes,* resiste al Apóstol, que dice: *¿Qué tienes que no lo hayas recibido?* (1 Cor. 4,7); y: *Por la gracia de Dios soy lo que soy* (1 Cor 15,10)» (Denz. 179).

c) La razón teológica. El principio fundamental lo expone Santo Tomás en la siguiente forma:

«Nada puede hacer el hombre a no ser movido por Dios, según aquello del Evangelio: *Sin mí, nada podéis hacer* (Io. 15,5). Por lo mismo, cuando se dice que el hombre hace lo que puede, se entiende en cuanto movido por Dios» [42]. Ya se comprende que esa moción divina ha de ser natural o sobrenatural, según el orden de que se trate, puesto que la moción puramente natural es del todo desproporcionada e impotente en el orden sobrenatural. Ahora bien, la moción divina sobrenatural es, cabalmente, la gracia actual.

Escuchemos a un gran teólogo de nuestros días explicando esta doctrina en los dos casos que pueden presentarse, o sea, en el que ya posee la gracia habitual y en el pecador todavía desprovisto de ella:

42 I-II,109,6 ad 2.

«Al que hace lo que puede *en virtud de la gracia (actual)* por los actos del libre albedrío *ya informados por la gracia habitual,* Dios no le niega jamás la gracia (para actos sucesivos sobrenaturales), porque sería contra la justicia que El mismo ha establecido, ya que ese acto del libre albedrío es meritorio (o sea, merece nuevas gracias sobrenaturales).

Al que hace lo que puede, *en virtud de la gracia actual,* para conseguir la gracia de la justificación, Dios no le niega la gracia; porque la preparación del hombre a la gracia, en cuanto procede de la moción divina, lleva consigo la exigencia de infalibilidad *por la intención de Dios al mover,* ya que la moción divina por la cual se mueve el libre albedrío del hombre no debe quedar frustrada. Por lo que siempre hay que presuponer la moción gratuita, o sea, la gracia de Dios, para que haya un nexo infalible entre el movimiento del libre albedrío y el fin de este movimiento; entre ese hacer lo que se puede y entre este no denegar la gracia.

Por lo tanto, como quiera que este mismo no resistir y no faltar la gracia de Dios *procede ya de la misma gracia,* síguese que el axioma que examinamos no se refiere a la primera gracia (antes de la cual el hombre no podía prepararse a la justificación más que con obras puramente naturales, que son del todo desproporcionadas e impotentes con relación a lo sobrenatural), sino únicamente a las gracias que siguen a la primera (o sea, a las que Dios ofrece al hombre que comienza ya a actuar movido por la primera gracia actual).

Es siempre Dios el que nos previene con su gracia, no nosotros quienes prevenimos a Dios con nuestro libre albedrío. Dios nos previene para que de una buena obra pasemos a otra: de la *vocación,* llamando a la puerta de nuestro corazón, hasta el *consentimiento,* abriendo la misma puerta del corazón. Es preciso, pues, venir a la primera gracia, *que no supone que el hombre haya hecho ya lo que pueda, porque nada absolutamente ha hecho todavía;* sino que aquella gracia se le da precisamente para que se convierta sobrenaturalmente a Dios. El principio y el fin de esta conversión admirable es el mismo, o sea, Dios moviendo, *como autor de la gracia,* la voluntad libre del hombre. De donde el verdadero sentido del axioma es éste: «Al que hace lo que puede *con ayuda de la gracia,* Dios no le niega jamás su gracia» [43].

Conclusión 4.ª: Aunque Dios no niega jamás a nadie las gracias suficientes para salvarse, sin embargo concede a unos gracias más abundantes que a otros.

42. Es un hecho indiscutible, que consta expresamente en la Sagrada Escritura y podemos comprobarlo por la simple observación de los hechos, al menos con relación a las gracias *externas.* He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura.—Hay innumerables testimonios. He aquí algunos de los más claros:

La parábola de los talentos. Al primer siervo entrega cinco; al otro, dos, y al tercero, uno (Mt. 25,14-30). Lo mismo se repite en la de las minas (Lc. 19,11-27).

Todos tenemos dones diferentes, según la gracia que nos fue dada (Rom. 12,6).

Todas estas cosas las obra el único y mismo Espíritu, que distribuye a cada uno según quiere (1 Cor. 12,11).

A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo (Eph. 4,7).

43 P. Norberto del Prado, *De gratia et libero arbitrio,* p.1.ª, q.4 a.3 p.331-332 (ed. Friburgo 1907). Los paréntesis explicativos son nuestros. *(N. del A.)*

b) El magisterio de la Iglesia.—Esta doctrina—que fue enseñada y comentada por gran número de Santos Padres—la recogió oficialmente el concilio de Trento al decir que «cada uno recibe su propia justicia según la medida en que *el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere* (1 Cor. 12, 11), y según la propia disposición y cooperación de cada uno» (Denz. 799).

c) La razón teológica no encuentra en ello ninguna dificultad o inconveniente. Dios es muy dueño de sus gracias y puede repartirlas en la medida y grado que le plazca. A nadie hace injuria con ello, puesto que, siendo la gracia un favor enteramente gratuito y sobrenatural, nadie tiene derecho a exigirla o reclamarla. Es cierto que, habiendo elevado Dios a todo el género humano al orden sobrenatural y destinádole a la gloria eterna como a su último fin, debe Dios, por fidelidad a sí mismo y a sus propios planes, proporcionar a cada uno de los hombres las gracias necesarias y *suficientes* para que pueda, si quiere, obtener la salvación eterna; y así lo hace, en efecto, como acabamos de ver en las conclusiones anteriores.

Pero Dios es muy dueño de distribuir con mayor o menor abundancia las gracias suficientes o eficaces a éste con preferencia a aquél, con tal de que al menos favorecido no le falte nada de cuanto necesite para salvarse de hecho si quiere.

El mismo Cristo se dignó expresar esta omnímoda libertad de Dios en la distribución de sus gracias en la famosa parábola de los obreros enviados a la viña en distintas horas del día, y que, al final de la jornada, recibieron todos la misma paga. Y, cuando empiezan a murmurar los que habían estado trabajando todo el día, el amo le dice a uno de ellos: *Amigo, no te hago agravio: ¿no has convenido conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este postrero lo mismo que a ti. ¿No puedo hacer lo que quiero de mis bienes? ¿O has de ver con mal ojo que yo sea bueno?* (Mt. 20,13-15).

Ahora bien: ¿qué norma o criterio sigue Dios en la distribución desigual de sus gracias? La primera y principal es su propia divina y adorable voluntad, como acabamos de ver en los textos citados de la Sagrada Escritura; pero, en segundo lugar, obedece también a la libre cooperación del hombre al influjo de las gracias que vaya recibiendo de Dios. Vamos a explicar un poquito este punto importantísimo, con el que terminaremos el presente capítulo.

SECCION 2.ª: LA SALVACION POR PARTE DEL HOMBRE

Toda la parte que corresponde al hombre en la magna empresa de la salvación de su alma puede resumirse en esta sola frase: su libre cooperación a la gracia. Sin ella es imposible la salvación del hombre adulto, por haberlo así dispuesto el mismo Dios en los designios inescrutables de su divina providencia.

Es preciso, pues, dejar bien sentadas estas dos afirmaciones: 1.ª, que el hombre es libre, o sea, está dotado de plena libertad para andar por los caminos de bien o del mal; y 2.ª, que con su libre albedrío, movido por la gracia de Dios, puede y debe cooperar a su propia salvación eterna. Vamos a examinarlas con la atención que se merecen.

I. LA LIBERTAD HUMANA

Una verdad perfectamente demostrada en sana filosofía y, por si algo faltara, expresamente definida por la Iglesia como verdad *de fe*, es que el hombre está dotado de libre albedrío, o sea, que goza de plena libertad en el orden psicológico y moral. Precisamente esa libertad es la raíz y el fundamento de la responsabilidad moral de sus actos, ya que el desgraciado que tenga perturbadas sus facultades mentales y no pueda, por lo mismo, ejercitar su libre albedrío en las acciones que realiza, es enteramente irresponsable ante Dios y ante los hombres.

Vamos a exponer, aunque sea muy brevemente, la prueba psicológico-teológica de la existencia de la libertad en el hombre. Después hablaremos de la necesidad de cooperar a la acción de la gracia para obtener la salvación eterna.

Conclusión: El hombre normal goza de libre albedrío, o sea, está dotado de plena libertad en sus acciones psicológicas conscientes.

43. Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión:

El hombre. Todo hombre, toda criatura humana, por el mero hecho de serlo.

Normal, o sea, que no tenga perturbadas sus facultades mentales. Los locos no son responsables de sus actos. Porque, aunque la libertad afecta y reside en las facultades del alma, su ejercicio normal se ve impedido por lesiones orgánicas que dificultan e impiden a veces totalmente el libre uso de sus facultades mentales.

Goza de libre albedrío, o sea, está en su mano obrar o dejar de obrar (libertad de *ejercicio)* hacer esto, aquello o lo de más allá (libertad de *especificación)*.

En sus acciones psicológicas. La libertad es propiedad del alma; no del cuerpo ni de sus facultades orgánicas, que, en cuanto materiales, están determinadas a una sola y muy concreta operación (v. gr., los ojos a ver, los oídos a oír, etc.).

Conscientes. Es condición esencial de la libertad que el acto realizado con ella sea *consciente*, es decir, que nos demos perfecta cuenta de lo que vamos a realizar o estamos ya realizando. Los actos que ejercitamos de una manera inconsciente, como autómatas, en plena y absoluta distracción, no son libres ni propiamente humanos. Y los que realizamos de una manera semiconsciente o semidistraída tienen de libres lo que tengan de conscientes y no más.

Errores.—Pocas verdades filosóficas han sido tan atacadas como la existencia de la libertad, a pesar de que es uno de los hechos psicológicos más claros y evidentes. La historia de la filosofía—que es, en gran parte, la historia de las aberraciones humanas—registra una serie larguísima de teorías y sistemas filosóficos que niegan la libertad o desvirtúan y pervierten su verdadero concepto. Las principales corrientes son dos: el *fatalismo* y el *determinismo*. He aquí sus modalidades más importantes:

1. EL FATALISMO. Afirma que la voluntad del hombre no es libre, porque está determinada por una *causa extrínseca* a obrar necesariamente en tal o cual sentido. Sus principales formas son tres:

a) *El mitológico*, según el cual las determinaciones de la voluntad dependerían del *hado* o de los astros (la buena o mala «estrella» de cada uno). Así decían los viejos estoicos y repiten muchos astrólogos y agoreros. Es frecuente también entre gitanos y gentes de «buena o mala ventura».

b) *El sociológico* de Durkheim, Levy-Bruhl y muchos partidarios de la escuela criminológica de Lombroso, según los cuales el hombre obra de esta o la otra manera arrastrado por el ambiente social en que vive. Los criminales no son responsables de sus actos, sino víctimas del ambiente que han respirado.

c) *El teológico*, defendido por muchos herejes (Lutero, Calvino, jansenistas, etc.) y por muchos racionalistas, quienes afirman que la libertad no existe, por tener el hombre substancialmente corrompida su naturaleza por el pecado original y porque no puede compaginarse con la presciencia y concurso de Dios. Lo que Dios sabe que ocurrirá, ocurrirá sin falta; luego no somos libres. Es el «estaba escrito» de los árabes en presencia de una catástrofe [44].

2. EL DETERMINISMO atribuye la imposibilidad de la libertad a *causas intrínsecas*, que pueden ser muy varias, ya sea por las funciones del cerebro o de la materia (determinismo *mecánico*), o por las disposiciones del propio temperamento (determinismo *fisiológico*), o por la presencia de razones suficientes para obrar o no obrar (determinismo *intelectual*), o por influjo interno de las leyes que presiden la evolución de la substancia mundano-divina (determinismo *metafísico*).

Contra todos estos errores, vamos a establecer la prueba de nuestra conclusión, primero en el plano filosófico y luego en el teológico.

A) Prueba filosófica de la libertad

Tres son los argumentos fundamentales: uno *psicológico*, el testimonio de la propia conciencia; otro *metafísico*, la naturaleza intelectual del hombre, y otro «ab absurdo», por las falsas consecuencias que se siguen de los errores contrarios.

44. a) Argumento psicológico: el testimonio de la propia conciencia.—Es un hecho indiscutible—puede comprobarlo cada uno en sí mismo—que, *antes* de tomar una determinación sobre cualquier asunto dudoso, deliberamos inquiriendo los motivos que tenemos para decidirnos en este o en aquel sentido; *mientras* hacemos algo, tenemos plena conciencia de que, si quisiéramos, podríamos suspender aquella acción ya empezada o emprender otra completamente distinta; *realizada* ya la acción, sentimos alegría y bienestar, si se trata de una obra buena, o remordimiento y desazón si hemos cometido un pecado. Podemos hacer una cosa o no hacerla, hacer ésta o la otra, hacer un acto de amor o de odio, de venganza o de perdón. Un filósofo tan poco sospechoso como Bergson ha podido escribir estas palabras, que no son sino un reflejo y exigencia del simple sen-

44 Más adelante refutaremos este gran error teológico (cf. n.101 objec. 2.ª).

tido común: «La libertad es un hecho, y entre los hechos no hay ninguno más claro» [45].

Escuchemos al cardenal Mercier explicando de manera encantadora la existencia de la libertad por el testimonio de la propia conciencia:

«Un muchacho joven dispone de cierta cantidad de dinero para sus diversiones y caprichos. Ha decidido realizar el primer día que tenga libre un viaje de recreo con sus amigos. El fin del viaje ha quedado fijado, y el día, escogido.

Mientras tanto, encuentra a un pobre obrero enfermo que carece de pan. Se compadece de aquel desgraciado; comprende que, si le socorre, realizará una buena acción.

Pero se ha comprometido con sus amigos. El viaje, por otra parte, le atrae mucho. Puesto que hay tantos que disponen mejor que él de medios para ejercitar la caridad, ¿debe privarse él de lo poco que tiene?

Duda, pesa el pro y el contra. Los dos partidos son buenos y honestos. Ninguno se le impone irresistiblemente.

Finalmente, la piedad hacia el pobre ha triunfado. La decisión ha sido tomada: «Socorreré al desgraciado y no acompañaré a mis amigos en la excursión».

Esta decisión es un acto libre» [46].

45. b) Argumento metafísico: la naturaleza intelectual del hombre.—La libertad, en efecto, es una consecuencia obligada de la naturaleza intelectual de nuestra alma. El hombre es libre porque es inteligente. Escuchemos a Santo Tomás exponiendo este argumento:

«El hombre goza de libre albedrío; de lo contrario, estarían de más los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, premios y penas.

Para convencernos de ello, basta considerar que algunas cosas se mueven sin juicio alguno, como la piedra cuando cae hacia el suelo; y lo mismo ocurre con todas las cosas que carecen de conocimiento.

Otras cosas se mueven en virtud de un juicio, pero no libre. Tales son los brutos animales. La oveja, cuando ve venir al lobo, se da cuenta de que es un enemigo del que hay que huir; pero lo advierte en virtud de un juicio *natural*, no libre, puesto que no procede de un *raciocinio*, sino de un *instinto* meramente natural. Y lo mismo hay que decir de cualquier otro juicio de los brutos animales.

Pero el hombre obra en virtud de un juicio, porque con su facultad cognoscitiva juzga que hay que hacer o evitar tal cosa. Y como este juicio no procede del instinto natural hacia una determinada operación (como ocurre con los animales), sino de la deliberación del entendimiento, *que puede inclinarse a muy diversas cosas*, síguese que el hombre se decide *por un juicio libre* a hacer tal o cual cosa con preferencia a las demás que se le ofrecen. La razón—como es sabido—tiene el poder de decidirse, en las cosas contingentes, por caminos distintos y opuestos. Ahora bien: las obras particulares que el hombre realiza son perfectamente contingentes, y, por lo mismo, el juicio de la razón se conduce con relación a ellas en la forma que le place, ya que puede elegir entre las cosas más diversas por no estar deter-

45 BERGSON, *Essai sur les données de la conscience* (1889) p.168.
46 CARDENAL MERCIER, *Psychologie*, n.203; Cours de Philosophie, vol.3 6.ªed. (Lovaina 1903).

minado de antemano a una determinada cosa. Por lo tanto, es preciso decir que el hombre goza de libre albedrío por el hecho mismo de ser inteligente y racional» [47].

Este magnífico razonamiento de Santo Tomás no necesita ampliación o comentario; deja completamente zanjada la cuestión desde el punto de vista metafísico. Pero, para mayor abundamiento, escuchemos al inmortal filósofo de Vich:

«El sentido íntimo nos asegura de que somos libres no sólo para ejecutar cosas diferentes, sino también para hacer o dejar de hacer una misma. Cuando estamos sentados, nos sentimos con libertad para querer levantarnos; cien veces podemos hacer lo uno y lo otro según nuestras necesidades, conveniencia o capricho. Lo mismo se verifica en las demás acciones; hasta en el caso en que obedecemos a una ley u obramos por temor del castigo o impelidos por un sentimiento poderoso, nos hallamos con libertad para suspender la acción que estamos ejecutando. Privados del movimiento del cuerpo por una enfermedad o una causa violenta, nos sentimos libres en nuestro interior para querer o no querer el movimiento.

Mientras permanecemos en sano juicio, conservamos un dominio exclusivo en los actos de nuestra voluntad: los hombres pueden sujetar el cuerpo, pero no el alma; por medio de las amenazas, de las privaciones, de los tormentos, pueden inclinarnos más o menos a querer o no querer un objeto; pero siempre nos queda encomendada la última decisión; los mártires, en medio de los más atroces padecimientos, permanecían inmóviles en la fe, desafiando desde el santuario de su conciencia la más refinada crueldad de los verdugos» [48].

Solamente hay una excepción en esta omnímoda libertad del hombre: la que experimenta ante la felicidad considerada en general o en común. Como explica Santo Tomás, es imposible que exista algún hombre que no quiera ser feliz. Podrá equivocarse de mil maneras en la elección de los objetos en los que crea encontrar su felicidad, pero nadie renuncia ni puede renunciar a ser feliz. El mismo suicida, que se quita la vida sin creer en la existencia ultraterrena, lo hace porque cree, con tremenda equivocación, que en la muerte encontrará la felicidad dejando de sufrir. El hombre no es libre ante el problema de su felicidad perfecta y total, ya que la voluntad no puede menos de sentirse arrastrada por un bien cuya posesión había de saciar por completo su apetito natural, del mismo modo que la razón se adhiere necesariamente a la evidencia de los primeros principios. Pero precisamente porque ninguno de los bienes particulares tiene razón de bien absoluto y total, ninguno de ellos arrastra necesariamente la voluntad, y permanece, por lo mismo, perfectamente libre con relación a ellos.

O sea, que el hombre no es libre con relación al bien absoluto o plena felicidad, que tiene razón de último fin—ni, por lo mismo, con relación a los medios que el hombre advirtiera como absolutamente *necesarios* para alcanzar ese bien supremo—; pero lo es perfectamente con relación a todos los bienes particulares, que no tienen razón de bien absoluto ni de medios necesarios e indispensables para alcanzarlo [49].

[47] I,83,1.
[48] BALMES, *Filosofía elemental, Psicología*, c.4 n.14: BAC, *Obras completas*, t.3 p.353-354.

46. c) Argumento «ab absurdo»: por las falsas consecuencias que se siguen de los errores contrarios.—Cuando una teoría conduce *lógicamente* a los mayores absurdos, hay que concluir que es falsa en su mismo fundamento y raíz; la verdad no puede lógicamente conducir al error. Ahora bien: son innumerables las consecuencias absurdas a que conducen las teorías que niegan la libertad del hombre. Santo Tomás las insinúa claramente en las primeras palabras del texto que hemos citado últimamente:

«El hombre goza de libre albedrío; de lo contrario, estarían de más los consejos, exhortaciones, preceptos, prohibiciones, premios y penas» [50].

Es claro y evidente. Si no somos libres, no hay por qué premiar el heroísmo ni castigar el crimen, puesto que uno y otro se produjeron sin mérito ni culpa de nadie. No hay por qué alabar a la joven que se deja matar en defensa de su lirio virginal, ni castigar al desalmado que cometió el repugnante crimen. Nerón no fue responsable del incendio de Roma, ya que el pobre no hizo sino obedecer a una irresistible inclinación de su voluntad, que le pedía semejante desafuero. Ni se debe admirar el heroísmo de los mártires ante las fieras o las hogueras, ya que no eran libres para renunciar a la fe y evitarse aquellos tormentos.

¿Quién no ve que estos y otros infinitos absurdos se siguen lógicamente de la negación de la libertad? Si la libertad no existe, la virtud y el vicio son una misma cosa, lo mismo que la honradez y la villanía, la pureza y la lujuria, la buena y la mala fe en los contratos y negocios. Los fundamentos mismos de la sociedad quedan destruidos, y el hombre queda reducido a la condición de los brutos animales. Escuchemos nuevamente a Balmes explicando con serenidad estas ideas:

«El argumento que se funda en el testimonio del sentido íntimo es tan concluyente, que no necesita para nada el auxilio de otro; la libertad de albedrío la hallamos en nuestro interior, la experimentamos en todos los momentos de la vida, y no hemos menester de que otros nos la enseñen. Sin embargo, no será fuera del caso notar que el testimonio del linaje humano está acorde en este punto.

La virtud, el vicio, el mérito, el demérito, el premio y el castigo son cosas reconocidas por los hombres de todos los siglos y de todos los países; si quitamos la libertad del albedrío, estas palabras no significan nada, porque no se concibe que pueda haber mérito ni demérito en lo que no se ha podido evitar: sin libre albedrío, las acciones del hombre serían una emanación de causas necesarias, residentes en su interior; y no merecería por ellas más vituperio ni alabanza que por un dolor, una enfermedad, una afección cualquiera de su organización que no ha podido remediar ni prevenir.

El fatalismo, o sea el sistema que niega la libertad de albedrío, rompe

[49] Cf. I,82,1-2; 83,1 ad 5.
[50] I,83,1.

todos los lazos de la sociedad tanto civil como doméstica; trastorna los principios fundamentales que la dirigen y convierte al linaje humano en un conjunto de máquinas que obedecen a impulsos secretos en cuya modificación no tienen ninguna parte. Así, vanas son las leyes, inútiles los premios y castigos; el arte de persuadir carece de objeto; y el hombre, que con la libertad de albedrío se levanta a una altura tan superior, queda reducido por el fatalismo a la miserable condición de los brutos» [51].

B) Prueba teológica de la libertad

47. Examinadas las razones que demuestran la existencia de la libertad en el plano filosófico, veamos ahora la misma demostración en el plano teológico. Aquí la certeza es mayor todavía que en el campo filosófico; pues aunque con la simple filosofía llegábamos a la certeza *metafísica*—que es la mayor a que puede llegar la razón humana por sus propias fuerzas—, en el campo teológico tenemos la certeza *de fe*, que es mayor que la misma certeza metafísica, puesto que se funda y apoya, no en el discurso o raciocinio de una facultad intelectual *creada*, sino en la autoridad misma de Dios, cuya palabra es absolutamente *indefectible e indeficiente*. Dios no puede en modo alguno engañarse o engañarnos. La certeza *de fe* es, pues, *objetivamente* la mayor y más absoluta de todas las certezas posibles.

He aquí, muy brevemente expuesta, la prueba teológica de la existencia del libre albedrío en el hombre:

a) La Sagrada Escritura.—Lo enseña con toda claridad:

Dios hizo al hombre desde el principio, Y LE DEJÓ EN MANOS DE SU ALBEDRÍO.

SI TÚ QUIERES, *puedes guardar sus mandamientos, y es de sabios hacer su voluntad.*

Ante ti puso el fuego y el agua; A LO QUE TÚ QUIERAS *tenderás la mano.*

Ante el hombre están la vida y la muerte; LO QUE CADA UNO QUIERE *le será dado* (Eccli. 15,14-18).

Como se ve, es imposible hablar con mayor precisión y claridad. Los textos podrían multiplicarse en abundancia.

b) El magisterio de la Iglesia.—La Iglesia ha definido como dogma de fe la existencia del libre albedrío en el hombre—aun después del pecado original—al condenar como *herética* la doctrina contraria de los protestantes. He aquí la declaración expresa del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre se perdió y extinguió después del pecado de Adán, o que es cosa de solo título, o más bien título sin cosa, invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia, sea anatema» (Denz. 815).

c) La razón teológica hace suyos los argumentos filosóficos que hemos expuesto más arriba, iluminándolos todavía con las exigencias de los divinos atributos (bondad, sabiduría, justicia, misericordia, etc.), que suponen en el hombre la existencia del libre albedrío para que pueda ser premiado o castigado por sus buenas o malas acciones.

51 Balmes, *Filosofía elemental, Psicología,* c.4 n.15: BAC, *Obras completas,* t.3 p.354.

II. LA COOPERACION DEL HOMBRE A SU PROPIA SALVACION

Examinada y demostrada la existencia del libre albedrío desde el punto de vista filosófico y teológico, veamos ahora de qué manera debe el hombre cooperar con él a la salvación eterna de su alma. Vamos a precisarlo en la siguiente conclusión:

Conclusión: Con su libre albedrío, movido y actuado por la gracia de Dios, puede y debe el hombre cooperar a su propia salvación.

48. Expliquemos los términos de la conclusión:

Con su libre albedrío, cuya existencia hemos demostrado.

Movido y actuado por la gracia de Dios. Es condición absolutamente indispensable. Sin la previa moción de la gracia, el libre albedrío permanecería en su esfera *natural* y plano puramente *humano*, y ya hemos visto en las conclusiones anteriores que el hombre no podría hacer jamás, con sus solas fuerzas naturales, el menor acto *sobrenatural* ordenado a la vida eterna.

Puede en virtud de esa misma elevación de la gracia, sin la cual le sería del todo imposible.

Y debe. Lo ha establecido Dios así. Si el hombre no coopera, no se salva. Insistiremos en seguida sobre esto.

Cooperar. La principal labor la realizará la gracia. Al hombre se le pide únicamente su libre cooperación.

A su propia salvación, que consiste en la posesión eterna de Dios mediante la visión y goce beatíficos.

Errores.—Todos los que niegan la existencia de la libertad, niegan también, lógicamente, que el hombre pueda y deba cooperar a su salvación. Principalmente Lutero y Calvino llevaron a tal paroxismo su fobia contra la libre cooperación del hombre, que la juzgaron imposible, inmoral y atentatoria contra la dignidad de Cristo y el valor de su redención.

Doctrina de fe.—He aquí, en contra de esos errores, las pruebas de la verdadera doctrina católica:

a) La Sagrada Escritura. Trae innumerables testimonios. Nos limitamos a unos pocos del Nuevo Testamento:

Resistencia del pecador.—*¡Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados! ¡Cuántas veces quise reunir a tus hijos a la manera que la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas,* Y NO QUISISTE! (Mt. 23,37).

NECESIDAD DE LA GRACIA PREVENIENTE.—*Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae* (Io. 6,44 y 66).

COOPERACIÓN A LA GRACIA.—*Todo sarmiento que en mí no lleve fruto, lo cortará, y todo el que dé fruto, lo podará para que dé más fruto* (Io. 15,2).

Por la gracia de Dios soy lo que soy; y la gracia que me confirió no ha sido estéril, antes he trabajado más que todos ellos, pero no yo, sino LA GRACIA DE DIOS CONMIGO (1 Cor. 15,10).

COOPERANDO, PUES, CON EL, *os exhortamos a no que no recibáis en vano la gracia de Dios, porque dice: «En el tiempo propicio te escuché, y en el día de la salud te ayudé». Este es el tiempo propicio, éste el día de la salud* (2 Cor. 6,1-2).

Con temor y temblor TRABAJAD POR VUESTRA SALUD. *Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito* (Phil. 2,12-13).

No malogres la gracia que tienes (1 Tim. 4,14).

He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez (2 Tim. 4,7-8).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA. La Iglesia ha condenado como *heréticas* las doctrinas protestantes que niegan la existencia o necesidad de la libre cooperación del hombre a la acción de la gracia. He aquí las definiciones dogmáticas del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el libre albedrío del hombre, movido y excitado por Dios, no coopera en nada asintiendo a Dios, que le excita y llama para que se disponga y prepare para obtener la gracia de la justificación, y que no puede disentir si quiere, sino que, como un ser inánime, nada absolutamente hace y se comporta de modo meramente pasivo, sea anatema» (Denz. 814).

«Si alguno dijere que no es facultad del hombre hacer malos sus propios caminos, sino que es Dios el que obra, así las malas como las buenas obras, no sólo permisivamente, sino propiamente y por sí, hasta el punto de ser propia obra suya no menos la traición de Judas que la vocación de Pablo, sea anatema» (Denz. 816).

«Si alguno dijere que los mandamientos de Dios son imposibles de guardar, aun para el hombre justificado y constituido bajo la gracia, sea anatema» (Denz. 828).

«Si alguno dijere que el justificado puede perseverar sin especial auxilio de Dios en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede, sea anatema» (Denz. 832).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA. Es una consecuencia obligada de la presente economía de la divina Providencia, que ha determinado darle al hombre la vida eterna a título de *recompensa* por sus buenas obras realizadas con ayuda de la gracia. El hombre es libre para obrar el bien o practicar el mal. Si escoge lo primero, bajo la moción y ayuda de la gracia, obtendrá de hecho la vida eterna. Si, por el contrario, resiste voluntariamente a la acción de la gracia y se entrega a toda clase de desórdenes y pecados, tendrá que sufrir las consecuencias eternas de su culpable extravío. «El que te creó sin ti—decía San Agustín—no te salvará sin ti.» Para alcanzar la vida eterna es condición indispensable la libre cooperación del hombre bajo la moción e influjo de la divina gracia.

49. **Escolio: las leyes de la cooperación a la gracia.**—La doctrina que acabamos de exponer sobre la necesidad de cooperar a la gracia para obtener la vida eterna, fue puesta maravillosamente de manifiesto por Nuestro Señor Jesucristo en la parábola evangélica de los talentos (Mt. 25,14-30), repetida substancialmente en la de las minas (Lc. 19,12-27). De ellas se desprenden con toda claridad las tres leyes fundamentales de la cooperación humana a la gracia:

1.ª DIOS NOS OTORGA SU GRACIA NO COMO UN CAPITAL MUERTO, SINO COMO UN TESORO QUE ES MENESTER INCREMENTAR:

Y llamando a diez siervos suyos, les entregó diez minas y les dijo: Negociad mientras vuelvo (Lc. 19,13).

Y les entregó su hacienda, dando a uno cinco talentos, a otro dos y a otro uno, a cada cual según su capacidad, y se fue (Mt. 25,14-15).

2.ª EL PREMIO CORRESPONDE AL RENDIMIENTO DEL TRABAJO:

Muy bien, siervo bueno y fiel; puesto que has sido fiel en lo poco, te constituiré sobre lo mucho; entra en el gozo de tu Señor (Mt. 25,21).

Recibirás el gobierno de diez ciudades... Y tú recibe el gobierno de cinco ciudades (Lc. 19,17 y 19).

3.ª LA NO COOPERACIÓN SIGNIFICA LA PÉRDIDA DEL TESORO ENTREGADO:

Siervo malo y haragán, ¿conque sabías que yo quiero cosechar donde no sembré y recoger donde no esparcí? Debías, pues, haber entregado tu dinero a los banqueros, para que a mi vuelta recibiese lo mío, con los intereses. Quitadle el talento y dádselo al que tiene diez; porque al que tiene se le dará y abundará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará (Mt. 25,26-29).

Hemos terminado este capítulo. En él hemos visto cómo la salvación eterna es perfectamente posible y está de hecho a nuestro alcance si nosotros queremos. Por parte de Dios, nos lo garantiza su voluntad salvífica universal, en virtud de la cual nos redimió del pecado con la sangre preciosísima de su divino Hijo y ha puesto a nuestra disposición los auxilios oportunos—principalmente los sacramentos y las gracias actuales—para alcanzarla de hecho. Falta únicamente nuestra libre cooperación a la gracia, y ya hemos visto de qué manera podemos y debemos hacerlo. Todo está en marcha y en regla si nosotros queremos. ¿Qué falta, de hecho, para conseguirla? Simplemente que pongamos los medios para ello.

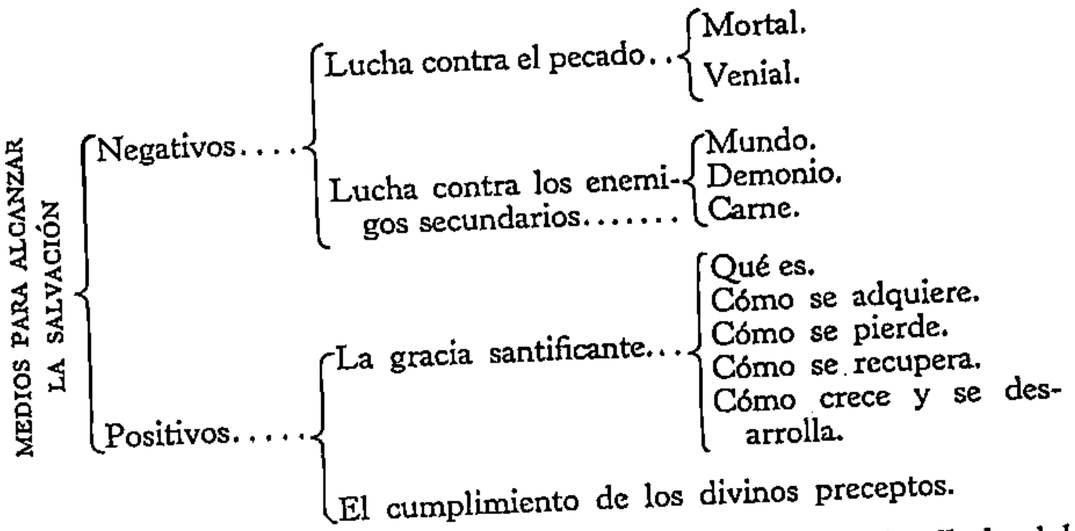
He aquí lo que vamos a examinar en el capítulo siguiente.

CAPITULO III

Medios de alcanzar la salvación

Después de haber estudiado el problema de la salvación en general y su perfecta posibilidad, que la pone de hecho a nuestro alcance si nosotros queremos, vamos a examinar ahora los medios que hemos de emplear para conseguirla efectivamente.

Pueden reducirse a dos grupos: uno *negativo*, que consiste en rechazar el pecado y en remover los obstáculos que acumulan a nuestro paso los enemigos de nuestra alma; y otro *positivo*, que consiste en la posesión de la gracia santificante y en el cumplimiento de los divinos mandamientos, que son el precio y la condición indispensable para entrar en la vida eterna. He aquí en forma de esquema el camino que vamos a recorrer:



Como el panorama es inmenso y una exposición detallada del mismo requeriría un espacio del que no disponemos aquí, vamos a limitarnos a unas someras indicaciones, remitiendo al lector a otro lugar donde hemos expuesto ampliamente estas mismas ideas [1].

MEDIOS NEGATIVOS

El aspecto negativo de los medios a emplear para conseguir la salvación eterna de nuestra alma se reduce a la lucha contra el pecado—que es *el enemigo número uno* y, en cierto sentido, el *único* que tenemos enfrente—y contra los enemigos secundarios, mundo, demonio y carne, que no cesan de acumular obstáculos en nuestro camino como amigos y aliados del pecado.

1 Cf. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* (BAC, 3.ª ed. n.1958).

I. LA LUCHA CONTRA EL PECADO

El pecado es el enemigo número uno de nuestra salvación y, en realidad, el enemigo *único*. Si el mundo, el demonio y la carne son tan peligrosos y temibles, es únicamente porque vienen del pecado y conducen a él.

Nunca nos pondremos suficientemente en guardia contra este mortal enemigo de nuestra alma. Examinemos un poco, por separado, las dos modalidades que presenta: el pecado mortal y el venial.

A) El pecado mortal

50. 1. **Noción.**—El pecado mortal es *una transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia grave*. Es el pecado cien por cien, el único que realiza en toda su plenitud la noción misma de pecado.

Dios tiene su ley. En su infinita sabiduría ha sabido resumirla en sólo diez preceptos: los mandamientos del decálogo. La Iglesia, con divina autoridad, ha añadido algunos otros, que no tienen otro fin sino el de hacernos cumplir con mayor facilidad y perfección los divinos preceptos.

Pues bien, cuando el hombre, *dándose perfecta cuenta* de que lo que va a hacer está gravemente prohibido por la ley de Dios o de la Iglesia, *quiere hacerlo* a pesar de todo, comete un pecado mortal que le pone completamente de espaldas a Dios y le vincula a las cosas creadas, en las que coloca su último fin renunciando a la salvación eterna.

Por lo que acabamos de decir, aparecen claros los principales elementos del pecado mortal. Psicológicamente son dos: *advertencia perfecta* por parte del entendimiento, y *consentimiento perfecto*, o plena aceptación por parte de la voluntad, de la cosa gravemente prohibida por Dios. Sus efectos inmediatos son igualmente dos: *aversión a Dios*, del que se separa voluntariamente al despreciar sus mandamientos, y es lo que constituye *lo formal* o el alma del pecado; y *conversión a las cosas creadas* mediante su goce ilícito, que constituye lo material o el cuerpo del pecado.

51. 2. **Malicia del pecado mortal.**—Ninguna inteligencia creada o creable podrá jamás darse cuenta perfecta del espantoso desorden que encierra el pecado mortal. Rechazar a Dios *a sabiendas* y escoger en su lugar a una vilísima criatura en la que se coloca la suprema felicidad y último fin (puesto que el pecador sabe muy bien que esa criatura es incompatible con el último fin sobrenatural, del que le aparta radicalmente), envuelve un desorden tan monstruoso e incomprensible, que sólo la locura y atolondramiento del pecador puede de alguna manera explicarlo. El ejemplo de la pobre pastorcita de la que el rey se prendó y la desposó consigo, haciéndola reina, y que de pronto abandona el palacio real y se marcha en plan de adulterio con un miserable seductor, no ofrece sino un pálido reflejo de la increíble monstruosidad del pecado. El mismo Dios, infinitamente bueno y misericordioso, que tiene

entrañas de padre para todas sus criaturas y que nos ha dicho en la Sagrada Escritura que *no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva* (Ez. 33,11), sabemos que por *un solo pecado mortal*

a) Convirtió a millones de ángeles en horribles demonios para toda la eternidad.

b) Arrojó a nuestros primeros padres del paraíso terrenal, condenándoles a ellos y a todos sus descendientes al dolor y a la muerte corporal y a la posibilidad de condenarse eternamente aun después de la redención realizada por Cristo.

c) Exigió la muerte en la cruz de su Hijo muy amado, en el cual tiene puestas todas sus complacencias (Mt. 17,5), para redimir al hombre culpable.

d) Mantendrá por toda la eternidad los terribles tormentos del infierno en castigo del pecador obstinado.

Todo esto son datos de fe: es hereje quien los niegue. Y téngase en cuenta que Dios es *infinitamente justo*, y, por serlo, a nadie castiga más de lo que merece (sería una injusticia); y es *infinitamente misericordioso*, y, por serlo, castiga siempre al culpable *menos* de lo que merece [2]. ¿Qué otra cosa podrá darnos una idea de la espantosa gravedad del pecado mortal cometido de una manera perfectamente voluntaria y a sabiendas?

52. 3. Efectos del pecado mortal.—No hay catástrofe ni calamidad pública o privada que pueda compararse con la ruina que ocasiona en el alma un solo pecado mortal. Es la única desgracia que merece propiamente el nombre de tal, y es de tal magnitud, que no debería cometerse jamás, aunque con él se pudiera evitar una terrible guerra internacional que amenazase destruir a la humanidad entera, o liberar a todas las almas del infierno y del purgatorio. Sabido es que, según la doctrina católica—que no puede ser más lógica y razonable para cualquiera que, teniendo fe, tenga además sentido común—, el bien *sobrenatural* de un solo individuo está por encima y vale infinitamente más que el bien *natural* de la creación universal entera, ya que pertenece a un orden *infinitamente superior*: el de la gracia y la gloria. Así como sería una locura que un hombre se entregase a la muerte para salvar la vida a todas las hormigas del mundo—vale más un solo hombre que todas ellas juntas—, del mismo modo sería gran locura y ceguedad que un hombre sacrificase su bien *eterno, sobrenatural*, por salvar el bien temporal y meramente humano de la humanidad entera: no hay proporción alguna *entre uno* y otro. El hombre tiene obligación de conservar su vida sobrenatural *a toda costa*, aunque se hunda el mundo entero.

He aquí los principales efectos que causa en el alma un solo pecado mortal voluntariamente cometido:

[2] *Citra condignum*, o sea, menos de lo merecido, dice expresamente Santo Tomás hablando de los mismos demonios y condenados del infierno (cf. 1,24,4 ad 1; *Suppl.* 94,2 ad 2; 99,2 ad 1; etc.).

1) Pérdida de la gracia santificante, de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo, que constituyen un tesoro verdaderamente *divino*, infinitamente superior a todas las riquezas materiales de la Creación entera.

2) Pérdida de la presencia amorosa de la Santísima Trinidad en el alma, que se convierte en morada y templo de Satanás.

3) Pérdida de todos los méritos adquiridos en toda su vida pasada, por larga y santa que fuera.

4) Feísima mancha en el alma *(macula animae)*, que la deja tenebrosa y horrible a los ojos de Dios.

5) Esclavitud de Satanás, aumento de las malas inclinaciones, remordimiento e inquietud de conciencia.

6) Reato de pena eterna. Si la muerte sorprende al pecador en ese estado, se condena para siempre. El pecado mortal es el infierno en potencia.

Como se ve, el pecado mortal es como un derrumbamiento instantáneo de nuestra vida sobrenatural, un verdadero suicidio del alma a la vida de la gracia. ¡Y pensar que tantos y tantos pecadores lo cometen con increíble facilidad y ligereza, no para evitarle al mundo una catástrofe—lo que sería ya gran locura—, sino por un instante de placer bestial, por unas miserables pesetas que tendrán que dejar en este mundo, por un odio y rencor al que no quieren renunciar y otras mil bagatelas y niñerías por el estilo! Realmente tenía razón San Alfonso de Ligorio cuando decía que el mundo le parecía un inmenso manicomio en el que los pobres pecadores habían perdido por completo el juicio. Y, con razón también, la piadosísima reina Blanca de Castilla le decía a su hijo San Luis: «Hijo mío, preferiría verte muerto antes de verte cometer un solo pecado mortal.» Es impresionante la descripción que hace Santa Teresa del estado en que queda un alma que acaba de cometer un pecado mortal (a ella se lo hizo ver el Señor de una manera milagrosa); dice que, si los pecadores lo supiesen, «no sería posible a ninguno pecar, aunque se pusiese a mayores trabajos que se pueden pensar por huir de las ocasiones» [3].

53. 4. Medios de evitarlo.—El que quiera asegurar la salvación eterna de su alma, nada tiene que procurar con tanto empeño como evitar a toda costa la catástrofe del pecado mortal. Sería gran temeridad e increíble ligereza seguir pecando tranquilamente confiando en realizar más tarde la conversión y vuelta definitiva a Dios. En gran peligro se pondría ese pecador de frustrar esa esperanza tan vana e inmoral. La muerte puede sorprenderle en el momento menos pensado, y se expone, además, a que la justicia de Dios determine substraerle, en castigo de tan manifiesto abuso, la gracia eficaz del arrepentimiento, sin la cual le será absolutamente imposible salir de su horrible situación. Si se diera cuenta el pecador del espantoso peligro a que se expone, no podría conciliar el sueño una sola noche, a menos de haber perdido por completo el juicio.

He aquí, indicados nada más, algunos de los medios más eficaces para salir del pecado mortal y no volver jamás a él:

[3] SANTA TERESA, *Moradas primeras*, c.2 n.2. Hay que leer todo este magnífico capítulo de la gran santa de Avila.

1) CONFESIÓN Y COMUNIÓN FRECUENTE, con toda la frecuencia que sea menester para conservar y aumentar las fuerzas del alma contra los asaltos de la tentación. Por la salud del cuerpo tomaríamos con gusto todos los remedios y medicinas que el médico nos mandara. La salud del alma vale infinitamente más.

2) REFLEXIONAR todos los días un ratito sobre los grandes intereses de nuestra alma y la trascendencia soberana de nuestra eterna salvación. Nada centra tanto el bien como un ratito de meditación diaria.

3) ORACIÓN DE SÚPLICA, pidiéndole a Dios que nos tenga de su mano y no permita que nos extraviemos. El *padrenuestro* bien rezado y vivido.

4) HUIDA DE LAS OCASIONES. El pecador está perdido sin esto. No hay propósito tan firme ni voluntad tan inquebrantable que no sucumba con facilidad ante una ocasión seductora. Es preciso renunciar sin contemplaciones a los espectáculos inmorales (se comete, además, pecado de escándalo y cooperación al mal, contribuyendo con nuestro dinero a mantenerlos), amistades frívolas y mundanas, conversaciones torpes, revistas o fotografías obscenas, etc., etc. Imposible mantenerse en pie si no se renuncia a todo eso. La felicidad inenarrable que nos espera eternamente en el cielo bien vale la pena de renunciar a esas cosas que tanto nos seducen ahora, sobre todo teniendo en cuenta que por un goce momentáneo nos llevarían a la eterna ruina.

5) DEVOCIÓN ENTRAÑABLE A MARÍA, nuestra dulcísima Madre y abogada y refugio de pecadores. Lo ideal sería rezarle todos los días el santo rosario, que es la primera y más excelente de las devociones marianas—como ha proclamado repetidas veces la Iglesia y ha confirmado la misma Virgen en Lourdes y Fátima—y grandísima señal de predestinación para el que lo rece devotamente todos los días; pero, al menos, no olvidemos nunca las tres avemarías al levantarnos y acostarnos y al experimentar la tentación, para que nos alcance la victoria.

B) El pecado venial

54. 1. **Noción.**—El pecado venial es una *transgresión voluntaria de la ley de Dios en materia leve*. Difiere *substancialmente* del pecado mortal en cuanto que le falta el elemento que constituye la quinta esencia y malicia del pecado mortal, que es, como ya hemos dicho, la voluntaria *aversión a Dios*, poniéndose de espaldas a El y abandonándole como último fin. El pecador que comete un pecado venial sabe muy bien que aquello desagrada a Dios, y por eso su acción es pecado; pero, al mismo tiempo, sabe también que aquello no le separa de Dios, puesto que es compatible con su amistad y gracia, y de ninguna manera lo cometería si supiera que le separaba de El[4]. Las disposiciones del que comete un pecado venial son, pues, substancialmente distintas de las del pecador que se entrega al pecado mortal saltando por encima de su amistad y relación sobrenatural con Dios.

Un ejemplo aclarará estos conceptos. El que comete un pecado mortal es como el viajero que, pretendiendo llegar a un punto determinado, se pone de pronto completamente de espaldas a él y comienza a caminar en

[4] De donde se sigue que, si un pecador realizara una acción prohibida bajo pecado venial en tales disposiciones que *lo mismo la realizaría si fuera pecado mortal*, cometería de hecho un verdadero pecado mortal.

sentido contrario. El que comete un pecado venial, en cambio, se limita a hacer un rodeo o desviación del recto camino, pero sin perder la orientación fundamental hacia el punto adonde se encamina.

55. 2. **Malicia del pecado venial.**—Es cierto que hay un abismo entre el pecado mortal y el venial. La Iglesia ha condenado expresamente la siguiente proposición de Bayo: «Ningún pecado es venial por su naturaleza, sino que todo pecado merece castigo eterno» (Denz. 1020). Con todo, teniendo en cuenta que aun el venial constituye una *verdadera ofensa a Dios* y una incalificable osadía al preferir nuestro capricho a la voluntad misma de Dios, contraria a él, es forzoso concluir que no deberíamos cometerlo jamás, aunque con él pudiéramos obtener para la humanidad entera la exención perpetua de todos sus males y la liberación de todas las almas del purgatorio y condenados del infierno. Es preciso haber perdido la fe o el sentido común para no darse cuenta de esta verdad.

Por si algo faltara, el pecado venial conduce poco a poco al mortal, del que es próximo pariente y amigo. Se ha dicho, con razón, que «pronto hará lo que no es lícito el que se permite hacer todo lo lícito»[5], aludiendo con ello a la necesidad de mortificarse en cosas lícitas para mantenernos lejos del pecado. ¡Con cuánta mayor razón habrá que decir que muy pronto caerá en pecado grave quien se permite sin escrúpulo todos los leves! Sería menester para evitarlo un auxilio *especialísimo* de Dios, del que se hace completamente indigno ese tan desconsiderado pecador.

56. 3. **Efectos del pecado venial.**—Podemos considerarlos con relación a esta vida y a la otra.

a) CON RELACIÓN A ESTA VIDA:

1.º Nos priva de muchas gracias actuales que el Espíritu Santo tenía vinculadas a nuestra perfecta fidelidad. Inmenso tesoro perdido.

2.º Disminuye el fervor de la caridad. Nuestra vida cristiana transcurre en la vulgaridad más insubstancial y mediocre.

3.º Aumenta las dificultades para la práctica de la virtud, que cada vez se nos presenta más difícil y cuesta arriba.

4.º Predispone al pecado mortal, que vendrá, sin duda, muy pronto si no reaccionamos enérgicamente.

b) EN LA OTRA VIDA:

1.º Tendremos un largo y espantoso purgatorio, que hubiéramos podido evitar o disminuir considerablemente con un poco más de delicadeza para con Dios y verdadero amor a nosotros mismos.

2.º Tendremos en el cielo un grado de gloria muy inferior al que hubiéramos podido lograr con un poco más de cuidado y fidelidad a la gracia. Pérdida inmensa e irreparable, que ya no tendrá remedio por toda la eternidad.

3.º Por lo mismo, glorificaremos menos a Dios en el cielo, ya que los más perfectos le glorifican más. Allá arriba sentiremos mucho más esta pérdida que la indicada en la razón anterior.

[5] SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, l.2 c.1: MG 8,399.

Como se ve, las consecuencias del pecado venial son inmensas. Véase en qué han venido a parar aquellos culpables descuidos a los que no les concedíamos importancia alguna, calificándolos de «escrúpulos» y de «peccata minuta». Un tesoro inmenso perdido sin remedio para toda la eternidad y, sobre todo, una menor glorificación de Dios por parte nuestra. Sólo en la eternidad—cuando ya sea demasiado tarde—nos daremos cuenta de lo que esto supone para siempre.

57. 4. Medios de evitarlo.—Ante todo es preciso que adquiramos la firme convicción de la necesidad de evitar a toda costa el pecado venial. Es cierto que no lo conseguiremos nunca del todo —sería preciso para ello un privilegio especialísimo, que sólo consta haberlo recibido la Santísima Virgen María, como enseña la Iglesia (Denz. 833)—, pero hemos de esforzarnos en luchar sin descanso contra él. Con la gracia de Dios se pueden evitar cada uno de los pecados veniales considerados en particular, al menos los *plenamente advertidos* y voluntarios. En cuanto a los de *mera fragilidad*, será imposible evitarlos todos, pero hemos de esforzarnos en disminuir cada vez más su número con ayuda de la gracia y una constante atención y vigilancia por parte nuestra. Si pusiéramos en esta empresa la mitad del cuidado y diligencia que ponen los mundanos en sus negocios temporales—tan deleznables y perecederos—, bien pronto lograríamos una exquisita pureza de conciencia, semejante a la que alcanzaron los santos.

II. LA LUCHA CONTRA LOS ENEMIGOS SECUNDARIOS

Los enemigos secundarios de nuestra alma son tres: el mundo, el demonio y nuestra propia carne con sus tendencias desordenadas. Vamos a decir unas palabras sobre cada uno de ellos.

A) El mundo

58. 1. Qué es.—Cuando aludimos al *mundo* como enemigo de nuestras almas, no nos referimos al hermoso planeta que habitamos ni a todo el conjunto del universo, salido de las manos de Dios, sino a ese ambiente malsano y pecaminoso que se respira entre las gentes que viven completamente olvidadas de Dios y no piensan sino en divertirse y entregarse a toda clase de placeres lícitos o ilícitos. El ambiente de frivolidad y de pecado que forman esas personas es lo que constituye el mundo en cuanto enemigo de nuestra alma.

59. 2. Su nefasta influencia.—Es increíble la fuerza de seducción que ofrece el mundo a los desgraciados incautos que se dejan arrastrar por él. Con sus *falsas máximas*, diametralmente opuestas a las del Evangelio—«Hay que gozar...»; «felices los ricos, los poderosos, los que nadan en la abundancia...»; «la juventud tiene sus derechos...»; «lo principal es el negocio, ganar mucho dinero», etc., etc.—; con sus *burlas y persecuciones* contra la vida seriamente cristiana y piadosa; con sus *placeres y diversiones*, cada vez más abundantes, variados e inmorales; y, sobre todo, con sus *escándalos y malos ejemplos*, arrastra una multitud innumerable de almas por los caminos de su eterna ruina y perdición. Con razón nos advierte el apóstol San Juan que *el mundo está bajo el maligno* (1 Io. 5,19); y el apóstol Santiago nos dice claramente que *quien pretende ser amigo del mundo se hace enemigo de Dios* (Iac. 4,4). *Nadie puede servir a dos señores*, dice el mismo Cristo en el Evangelio (Mt. 12,30). Si rompemos con el mundo, Cristo nos advierte que el mundo nos perseguirá, porque no somos suyos (Io. 15,19); pero tengamos en cuenta que su paradero infalible es la perdición, ya que Cristo dijo expresamente que no rogaba por el mundo (Io. 17,9). Los desgraciados mundanos, después de haberse entregado con desenfreno durante unos cuantos años a una serie de placeres viles y degradantes que no logran llenar jamás las aspiraciones inmensas del corazón humano, experimentarán demasiado tarde que se han equivocado para siempre—*ergo erravimus...!* (Sap. 5,6)—y que tenía razón San Pablo cuando dijo que *la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios* (1 Cor. 3,19).

60. 3. Modo de combatirlo.—Los principales medios para contrarrestar la influencia nefasta del mundo son los siguientes:

a) AVIVAR EL ESPÍRITU DE FE, que nos da la victoria contra el mundo (Io. 5,4). Considerar la increíble insensatez que supone preferir a los goces sempiternos del cielo el placer momentáneo que el mundo ofrece.

b) LA HUÍDA DE LAS OCASIONES PELIGROSAS.—El mundo las ofrece en abundancia, y ya hemos dicho al hablar del pecado que, sin esta huida, será imposible conservar por mucho tiempo el estado de gracia.

c) PISOTEAR EL RESPETO HUMANO.—La atención al *qué dirán* las personas mundanas—viles gusanillos que viven en pecado mortal—es una de las actitudes más indignas de un cristiano. De nada nos debemos gloriar tanto como de ser hijos de Dios y herederos del cielo por la gracia divina. Adoptemos ante el mundo una actitud valiente y retadora, para que sea él quien nos tema y no nosotros a él. En todo caso, recordemos que Cristo nos advierte claramente que *a todo aquel que me negare delante de los hombres, yo le negaré también delante de mi Padre, que está en los cielos* (Mt. 10,33).

B) El demonio

El segundo enemigo mortal de nuestras almas es el demonio, o más exactamente, *los demonios*, en plural. Vamos a decir dos palabras sobre ellos.

61. 1. Existencia.—Los incrédulos y racionalistas se ríen del demonio, en quien no creen. Pero su existencia es una verdad *de fe* que consta expresamente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura

y en las definiciones infalibles de la Iglesia. Las carcajadas y burlas de los incrédulos en nada comprometen la realidad objetiva de las cosas. Las cosas son tal como Dios ha querido que sean; no tal como se les antojen a esos infelices desgraciados. Ni siquiera nos parece necesario detenernos en recoger los testimonios de la Escritura y de la Iglesia. Tan abundantes son, que basta abrir al azar la Sagrada Biblia o el enquiridion de las declaraciones dogmáticas de la Iglesia (Denzinger) para encontrar en el acto la confirmación de lo dicho.

62. 2. Naturaleza.—Sabemos por los testimonios de la Sagrada Escritura y las declaraciones del magisterio de la Iglesia que los ángeles fueron creados por Dios en estado de gracia (Denz. 237 574 a)[6]; que, sometidos a una prueba cuya naturaleza desconocemos permanecieron fieles la mayoría de ellos (I,63,9), pero otros muchísimos se rebelaron contra Dios (2 Petr. 2,4); que, probablemente, el jefe de los ángeles rebeldes, Lucifer, era el ángel más elevado de todos (I,63,7); y que, en castigo de su pecado, les convirtió Dios en demonios, enviándoles al fuego eterno (Mt. 25,41), sin esperanza alguna de redención (Denz. 211).

63. 3. Su poder.—Es sencillamente formidable. No olvidemos que los demonios son *ángeles*, aunque malos. Conservan íntegra su naturaleza angélica con todo su inmenso poder[7]. Si Dios les dejara en plena libertad para hacer todo el mal que quisieran, harían imposible la vida del hombre sobre la tierra. Pero, por fortuna para nosotros, este inmenso poder tiene dos límites infranqueables: uno, de orden puramente natural, y el otro, del orden de la gracia sobrenatural. Helos aquí:

a) En el orden natural, el demonio no puede actuar directamente sobre nuestro entendimiento ni mover eficazmente nuestra voluntad. La razón es porque el conocimiento intelectual del hombre se verifica en el presente estado por conversión a los fantasmas de la imaginación y no por especies inteligibles puras[8]; luego sólo a través de las especies *sensibles*, que no rebasan la esfera de la imaginación, pueden los demonios actuar sobre nuestro entendimiento. Y en cuanto a la voluntad, sólo Dios, Bien infinito y plenamente saciativo, puede arrastrarla invenciblemente; pero ninguna criatura humana o angélica tiene fuerza para tanto[9]. Lo único que el demonio puede hacer es conmover nuestros sentidos externos o inmutar nuestra imaginación con fantasmas o representaciones que puedan influir *indirectamente* sobre nuestro entendimiento y nuestra voluntad, incitándoles al pecado[10]. Pero como, en fin de cuentas, el pecado no está en los sentidos externos o internos, sino en la advertencia del entendmimiento y en el consentimiento

6 Santo Tomás de Aquino (cf. I,63,2-3) sospecha que el pecado de los ángeles debió de consistir en un acto de soberbia refinadísima, en virtud del cual, viéndose tan resplandecientes y perfectos, llegaron a pensar que no tenían necesidad alguna de someterse a Dios como siervos suyos, sino que se bastaban a sí mismos para ser completamente felices. O sea, que se erigieron en *último fin de sí mismos*, rechazando a Dios como tal. Esta *aversión* a Dios fue en ellos un pecado gravísimo, incomparablemente superior al pecado de los hombres, por la mayor penetración de su inteligencia angélica y la malicia refinada que representa.

7 I,64,1 *sed contra*.

8 Cf. I,111,1.

9 Cf. I,111,2.

10 Cf. I,111,3-4.

de la voluntad, síguese que, si nosotros no queremos, el demonio no podrá jamás arrastrarnos necesariamente al pecado.

b) En el orden de la gracia, sabemos positivamente, puesto que lo ha revelado Dios, que jamás permitirá al demonio que nos tiente por encima de nuestras fuerzas: *Fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados sobre vuestras fuerzas; antes dispondrá con la tentación el éxito para que podáis resistirla* (1 Cor. 10,13).

64. 4. Por qué nos persigue.—Pero cabe preguntar: ¿Qué le va o qué le viene al demonio de que nosotros pequemos o dejemos de pecar? ¿Por qué nos persigue con sus malignas influencias, que nos incitan al pecado? ¿Cuál es la causa de su terrible enemistad para con nosotros?

Santo Tomás señala dos razones principales: *a)* por *envidia* contra el hombre, criatura naturalmente inferior a la angélica, cuya permanencia o progreso en el estado de gracia—que le coloca mil veces por encima de la naturaleza angélica en cuanto tal—trata de impedir a toda costa; y *b)* por *soberbia* refinadísima, con la que quiere parecerse a Dios en el mundo y gobierno de las criaturas, haciéndolas siervas y esclavas suyas por el pecado, y en oposición a los ángeles buenos, que nos impulsan al bien y al servicio de Dios. Todo ello, en definitiva, procede del *odio* contra Dios, que le castigó convirtiéndole en demonio; no sufre que criatura alguna le ame y reverencie[11].

65. 5. La tentación diabólica.—Los principales modos con que el demonio ejerce su influencia en nosotros son tres: la *tentación*, la *obsesión* y la *posesión*. Omitiendo la exposición de las dos últimas, que son relativamente raras o poco frecuentes[12], vamos a decir dos palabras sobre la tentación, que es el modo ordinario y normal con que el demonio nos persigue a todos.

a) **Noción.**—La tentación, en el sentido teológico de la palabra, no es otra cosa que *una incitación al pecado*. Reviste mil formas y maneras, pero todas coinciden en el fondo en cuanto que impulsan o solicitan al mal.

b) **Autor.**—Por la razón que acabamos de dar, ya puede comprenderse que Dios no tienta jamás a nadie incitándole al mal (Iac. 1,13). Sin embargo, no todas las tentaciones que el hombre padece provienen del demonio, ni siquiera la mayoría; el mundo y la carne tienen también una parte grandísima en ellas. Como dice el apóstol Santiago, *cada uno es tentado por sus propias concupiscencias, que le atraen y seducen* (Iac. 1,14). Pero es indudable que muchas tentaciones provienen directamente del demonio (Eph. 6,11-12), cuyo oficio propio—como dice el Doctor Angélico—es *tentar*[13]. La acción diabólica inmediata podrá conjeturarse con gran probabilidad cuando no haya ninguna otra causa próxima (v.gr., espectáculo inmoral, rebeldía de la propia carne, etc.) a que poderla atribuir.

11 Cf. I,114,1 c. et ad 1.

12 La *obsesión* es una serie de tentaciones mucho más violentas y persistentes que las ordinarias. A veces lleva consigo apariciones diabólicas, golpes, caricias voluptuosas, etc. Casi nunca permite Dios la obsesión diabólica, a no ser en almas muy santas y perfectas que reportarán con ella una insigne victoria sobre Satanás. En cuanto a la *posesión* hay verdadera acción despótica del demonio sobre el *cuerpo* de su desgraciada víctima (jamás sobre su alma, si ella no quiere) y se produce en castigo de grandes pecados o para mayor triunfo de los grandes siervos de Dios. El lector que quiera mayores datos sobre ambas acciones diabólicas, puede consultar nuestra *Teología de la perfección cristiana* (ns.170-178).

13 Cf. I,114,2.

c) **La tentación no es pecado.**—La razón es muy sencilla: se trata de una mera *incitación* al pecado, que el hombre, si quiere, puede rechazar. Mientras no intervenga el entendimiento advirtiendo con claridad la tentación y la voluntad aceptándola plenamente, el pecado no se produce. En cierto modo son incluso *convenientes*, puesto que nos dan ocasión de mostrar nuestra fidelidad al Señor, ejercitan nuestra humildad, nuestra confianza en Dios, y nos ponen en trance de obtener, con ayuda de la gracia, una victoria espléndida sobre Satanás, altamente meritoria para nosotros.

Sin embargo, es un hecho que la tentación es de suyo *peligrosa*. Por eso sería gran temeridad y locura pedirle a Dios tentaciones. En fin de cuentas, es mejor no ser tentado que serlo, por el gran peligro a que nos exponemos con ellas. Hemos de suplicar humildemente a Dios que no permita que el demonio nos tiente, o, al menos, que «no nos deje caer en la tentación», como Cristo nos enseña en el Padrenuestro.

d) **Actitud del alma ante las tentaciones.**—Podemos distinguir tres momentos: *antes*, *durante* y *después* de la tentación.

1) ANTES DE LA TENTACIÓN, el alma debe *vigilar* y *orar* (Mt. 26, 41) para no dejarse sorprender en el momento menos pensado. Debe declarar la *guerra a la ociosidad*, que es la madre de todos los vicios. Y debe depositar su confianza en *Dios*, en la *Virgen María* y en su *ángel de la guarda*, que puede mucho más que el demonio tentador.

2) DURANTE LA TENTACIÓN ha de resistirla con energía, ya sea *indirectamente* (distrayéndose, pensando en otra cosa, etc.), que será el mejor procedimiento para vencer las tentaciones contra la fe o la pureza; ya *directamente*, abofeteando la tentación y haciendo diametralmente lo contrario a que nos incita (v. gr., poniéndose a alabar a la persona a quien nos empujaba a criticar; aumentando el tiempo de oración en vez de acortarlo o suprimirlo del todo, etc.).

3) DESPUÉS DE LA TENTACIÓN hay que *darle gracias a Dios* si hemos vencido (a El le debemos la victoria), o *arrepentirnos* en seguida con un ferviente acto de contrición si hemos tenido la desgracia de caer (confesándonos cuanto antes si la caída fue grave y tomando precauciones para no reincidir en el pecado). Si quedamos en duda sobre si consentimos o no en la tentación, hagamos un acto ferviente de contrición (por si acaso) y manifestemos humildemente nuestra duda al confesor, sometiéndola al tribunal de la penitencia en la forma que esté en la presencia de Dios.

C) La carne

Es el mayor de los enemigos secundarios de nuestra alma, ya que forma parte de nuestra propia persona y es imposible, por lo mismo, apartarnos de ella como podemos apartarnos del mundo o del demonio, que nos atacan desde fuera. La carne—entendiendo por tal las tendencias desordenadas de nuestro organismo corporal—es la responsable inmediata de la inmensa mayoría de los pecados que cometen los hombres.

Dos son los principales aspectos con que la carne declara guerra sin cuartel a los intereses de nuestra alma: por su *horror al sufrimiento* y por su insaciable *apetito de gozar*. El primero constituye el principal obstáculo para la perfección cristiana, que supone la perfecta

abnegación de sí mismo y la muerte total a nuestro *yo* egoísta y sensual. El segundo es el más formidable obstáculo que nos sale al paso en orden a nuestra misma salvación eterna.

Dejando a un lado el primer aspecto—que hemos desarrollado ampliamente en otro lugar [14]—, vamos a insistir un poco en el segundo, que cae directamente y de lleno en el objeto mismo de nuestra obra.

66. 1. **La concupiscencia.**—Las tendencias apetitivas de nuestra carne reciben el nombre genérico de *concupiscencia*. Se la define, siguiendo a Aristóteles, diciendo que es «el apetito del placer» [15]. La carne busca instintivamente el placer y el goce, en cualquier forma que se le presenten, sin tener para nada en cuenta la licitud o ilicitud de aquellos goces, aspecto moral que la carne desconoce en absoluto.

67. 2. **Sus formas.**—Las principales tendencias de nuestra carne, que pueden facilísimamente desordenarse, son tres: la *libido*, o apetito de lo sexual; el *apetito*, o deseo de comer y beber, y la *sensibilidad*, o apetito general de los bienes sensibles, internos o externos, presentes o futuros. El ejercicio desordenado de la primera tendencia constituye la *lujuria;* de la segunda, la *gula* y la *embriaguez;* de la tercera, la *molicie* y *sensualidad*.

68. 3. **Su fuerza.**—Es increíble el poder y la fuerza de sugestión de estas tendencias malsanas. Son rarísimas las almas que se ven enteramente libres de sus asaltos, y aun podríamos decir que no hay una sola que se haya visto libre a todo lo largo de su vida, a excepción de la Santísima Virgen María, que estuvo exenta, por privilegio singularísimo, de todo movimiento desordenado (Denz. 833).

Su fuerza es inmensa. No hay halago del mundo ni asalto diabólico que pueda compararse con la bestial acometida de la concupiscencia desordenada. Santos hubo que para extinguir sus ardores se revolcaban entre espinas o se metían en un estanque de agua helada hasta quedar petrificados de frío. La inmensa mayoría de los hombres renuncian a este heroísmo y se entregan sin resistencia al ímpetu de sus pasiones, poniendo en grave riesgo la salvación eterna de sus almas.

69. 4. **Los remedios.**—Ante todo es menester convencerse de que el remedio es *posible* y es *necesario*. Es *posible*, puesto que la ley de Dios exige el control y freno de esas tendencias desordenadas; y sería herético y blasfemo decir que Dios se complace en mandarnos imposibles. Y es *necesario*, puesto que nos va en ello la salvación del alma. Cueste lo que cueste, a precio de cualquier sacrificio, por grande y duro que sea, hay que asegurar el porvenir eterno.

He aquí los principales remedios:

[14] Cf. *Teología de la perfección cristiana*, n.181-183.
[15] ARISTÓTELES, *Rhetoric.*, I c.11 n.5 (Bk 1370a17).

1) LUCHA CONTRA LA IMAGINACIÓN, apartando en el acto la representación malsana, que pondría a dura prueba nuestra fidelidad al deber. La libre aceptación, plenamente voluntaria y complacida, de una representación obscena en la imaginación, constituye, ya de por sí, un verdadero pecado mortal. La repulsa de esa imaginación ha de ser instantánea, o sea, en el momento mismo de advertirla.

Nótese, sin embargo, que a veces puede ocurrir que la persona que padece esa imaginación la retenga unos momentos, sin advertir que aquello está prohibido por la ley de Dios. En este caso, si, al advertir este último aspecto, la rechaza en el acto, no ha cometido pecado alguno aunque ya llevara un ratito pensando *distraídamente* aquellas cosas. El pecado *comienza* cuando, después que el entendimiento ha advertido con toda claridad la inmoralidad de la representación, la voluntad empieza a vacilar; y se *consuma* o comete de hecho cuando la voluntad la *acepta plenamente* a pesar de ello.

2) LUCHA CONTRA LOS SENTIDOS EXTERNOS.—Son como las ventanas por donde el alma se asoma al exterior. Entre todos es particularmente peligroso el sentido de la *vista*, que es preciso preservar de cuanto pudiera servirle de pábulo sensual (espectáculos peligrosos, fotografías obscenas, etc.), sin lo cual será poco menos que imposible controlar la rebelión de la carne. También el *oído* puede ser afectado con conversaciones o cantares obscenos, y el *olfato* con perfumes que inciten a la sensualidad. Hay que mortificar el *gusto*, que nos llevaría directamente a la gula e indirectamente a los excesos de la lujuria. Finalmente, es preciso tener exquisita delicadeza en lo referente al *tacto*, el más extenso y sensual de todos los sentidos externos.

3) LUCHA CONTRA LAS DESVIACIONES AFECTIVAS DEL CORAZÓN.—El sentimiento del amor es el más noble y elevado de cuantos experimenta el corazón del hombre cuando se mantiene dentro de la línea señalada por la recta razón y por la fe; pero es una de las fuerzas más terriblemente destructoras cuando se desvía por los caminos de la sensualidad. Los crímenes más grandes que registra la historia de la humanidad han sido cometidos en nombre del amor egoísta y sensual. Lo mismo puede decirse en el orden individual y familiar. Y como esta tendencia afectiva puede desviarse con grandísima facilidad—sobre todo si no se cohíben y ahogan sus primeras manifestaciones desordenadas—, es preciso estar muy sobre aviso para no dejarse sorprender. ¡Cuánta gente egoísta y sensual tiene el cínico atrevimiento de clavar en nombre del amor una puñalada en el alma de la persona a quien dicen que aman! Cualquier pecado de complicidad, cometido en nombre del amor, es en realidad un acto de refinadísimo y repugnante egoísmo. El verdadero amor sabe sacrificarse—en esto precisamente se reconoce—, y dará la propia vida, si es preciso, antes de ocasionarle el menor daño físico o moral a la persona amada.

4) HUIDA DE LAS OCASIONES.—Todo resultará inútil sin esto. Ya hemos dicho que no hay propósito tan firme ni voluntad tan recia que no se doblegue fácilmente ante la fuerza seductora de una mala ocasión. El que se acerca al fuego llevando los vestidos empapados de gasolina, se abrasará sin remedio. El mismo Espíritu Santo nos advierte en la Sagrada Escritura que *el que ama el peligro caerá en él* (Eccli. 3,27). Nótese, además, que el exponerse sin causa proporcionada a una ocasión *próxima* de pecado grave es ya pecado de imprudencia, aunque una vez en ella no se caiga de hecho en aquel pecado.

5) GIMNASIA DE LA VOLUNTAD.—Es preciso fortalecer la voluntad a base de pequeñas mortificaciones impuestas voluntariamente. Hay que acostumbrarla a decir *¡no!* en mil pequeños detalles cotidianos para que sepa decirlo también cuando se presente la ocasión peligrosa que nos impulse al pecado. Esperar cinco minutos antes de leer una carta que acabamos de recibir y esperábamos con ansia; aguardar otros cinco antes de beber un vaso de agua cuando tenemos mucha sed, etc., etc. Estos pequeños ejercicios de mortificación fortalecen extraordinariamente la voluntad y la acostumbran a imponerse autoritariamente contra los apetitos desordenados.

6) FRECUENCIA DE SACRAMENTOS.—Es el remedio principal. La experiencia diaria en el trato de las almas muestra claramente la importancia extraordinaria de la frecuente confesión y comunión en la lucha contra las rebeldías de la carne. La confesión purifica al alma, la fortalece con la gracia sacramental, la ilumina con los sanos consejos del confesor, la llena de santo entusiasmo para seguir los caminos del bien. Y la santísima Eucaristía es como una divina sobrealimentación del alma, que le cura la anemia espiritual y diviniza el mismo cuerpo por una especie de irradiación y desbordamiento de la pureza del alma.

7) DEVOCIÓN A MARÍA.—Es ella la Madre purísima, la Virgen Inmaculada, la Reina y soberana de los ángeles, que está deseando transfundir a nuestras almas un rayo de su pureza virginal. Invoquémosla fervorosamente todos los días al levantarnos y acostarnos, al emprender cualquier trabajo, al sentir la acometida de la tentación. San Alfonso de Ligorio resolvía la duda que pudiera tener un penitente sobre si había consentido o no en la tentación preguntándole si había invocado a la Santísima Virgen; dando por supuesto, en caso afirmativo, que había salido vencedor.

Y con esto terminamos el estudio de los principales medios *negativos* para alcanzar la salvación. Veamos ahora, brevemente, los principales medios *positivos*.

MEDIOS POSITIVOS

Los principales son dos: la *gracia santificante*, sin la cual no podríamos dar un solo paso en el camino del cielo, y constituye la condición absolutamente indispensable para alcanzarlo de hecho; y la práctica de los *preceptos o mandamientos de Dios*, a cuyo cumplimiento está vinculada la conservación de la gracia y la vida eterna.

I. LA GRACIA DE DIOS

Hemos hablado largamente en el capítulo anterior de la necesidad imprescindible de la *gracia actual* para la justificación del pecador y para el progreso y desarrollo de la gracia santificante en nuestras almas.

En este capítulo nos vamos a fijar en la *gracia habitual* o santificante, que reside en la esencia misma de nuestra alma y nos eleva al orden sobrenatural, dándonos el rango y categoría de verdaderos hijos de Dios y herederos de la gloria.

Vamos a recorrer, siquiera sea brevemente, los siguientes interesantísimos puntos: qué es la gracia santificante, cómo se adquiere, cómo se pierde,

cómo se recupera y cómo se crece y desarrolla. Hemos hablado ampliamente de todo esto en otro lugar [16], y por eso nos vamos a limitar aquí a someras indicaciones.

70. 1. Qué es.—El catecismo da una definición tan breve como sublime de la gracia santificante. Dice que es *un don divino que nos hace hijos de Dios y herederos de la gloria*. Desentrañemos un poco el sentido profundo de esta definición.

Un don.—La gracia es, ante todo, un don de Dios enteramente gratuito, que el hombre no podría jamás exigir o reclamar. Rebasa infinitamente las exigencias naturales de toda criatura creada o creable y sólo a la libérrima bondad y misericordia divina se la debemos todos. Es un don de Dios verdaderamente inefable, que eleva a la pobre criatura al plano de lo divino, como vamos a ver inmediatamente.

Divino.—Lo es en el doble sentido *eficiente y formal*; o sea, no sólo en cuanto causado o producido por Dios (sentido *eficiente)*, sino en cuanto que se trata de una realidad física y formalmente divina (sentido *formal)*.

El primer aspecto no ofrece dificultad alguna. Es evidente que, tratándose de una realidad *divina*, sólo Dios puede causarla. Los sacramentos son los canales o conductos por donde se nos comunica ordinariamente la gracia; pero ellos no son la fuente ni el manantial. La gracia brota siempre, como de su fuente única, del corazón de Dios.

El segundo aspecto—el formal—consta expresamente en la Sagrada Escritura. Lo dice claramente el apóstol San Pedro: *ut per haec efficiamini divinae consortes naturae: para haceros así partícipes de la divina naturaleza* (2 Petr. 1,4). La gracia, en efecto, es como un injerto divino; es—empleando un lenguaje metafórico que envuelve una realidad sublime—como una inyección divina que introduce en las venas de nuestra alma la sangre *misma* de Dios. El hombre es elevado por ella a una altura inconmensurable: al plano de lo *divino*, mil veces por encima no sólo del plano humano, sino del mismo plano angélico [17]. La dignidad de un cristiano en gracia es absolutamente indescriptible [18]. No lleva en sus venas «sangre azul» (¡qué pobreza más grande!) ni sangre principesca o real (tan pecadora y ruin como todas las demás sangres humanas), sino *sangre divina*, que le ha incorporado física y formalmente a la familia misma de Dios en el plano de la adopción sobrenatural. Esta realidad inefable llenaba de estupor y de admiración al apóstol San Pablo, que en su sermón del Areópago de Atenas afirmaba terminantemente que *somos de la raza de Dios: Genus, ergo, cum simus Dei...* (Act. 17,29). La gracia—prescindiendo ya de este lenguaje metafórico, que encierra, sin embargo, inefables realidades—es *una participación física y formal, aunque análoga y accidental, de la naturaleza misma de Dios precisamente en cuanto divina*. Decimos *participación* porque con ella no se nos comunica *íntegramente* la naturaleza divina, como el Padre la comunica eternamente a su divino Verbo, sino únicamente en forma de *participación*,

16 Cf. nuestra *Teología de la perfección cristiana*, n.32-43 y 99-107.

17 Los ángeles fueron también elevados por la gracia al plano de lo divino, y los que permanecieron fieles a Dios durante la prueba quedaron para siempre confirmados en gracia. Pero, suponiendo que Dios no hubiera elevado a los ángeles al orden sobrenatural de la gracia—dejándoles en su plano *natural* angélico—, un pobre mendigo que pide limosna de puerta en puerta estaría, por la gracia divina, mil veces por encima de todos los ángeles juntos. El plano *natural* angélico es muy superior al plano natural humano; pero incomparablemente menor que el plano de la gracia santificante, que es absolutamente *divino*.

18 Con razón exclamaba, aludiendo a ella, el gran San León Magno: «Reconoce, ¡oh cristiano!, tu dignidad, y, *hecho partícipe de la divina naturaleza*, no quieras volver a la vileza de tu antigua condición» (*Serm.* 21 c.3: ML 54,192).

de manera parecida a como un hierro candente participa de la naturaleza del fuego sin perder, no obstante, su propia naturaleza de hierro. Pero es una participación *física y formal*, que nos eleva al plano de lo divino no por una mera denominación extrínseca o aceptación *moral* de Dios, sino por una realidad *física* que se infunde en la esencia misma de nuestra alma y nos hace *formalmente* participantes de la divina naturaleza [19]. Esta participación es, sin embargo, *análoga y accidental*, ya que, en un sentido *unívoco* y *substancial*, la divina naturaleza es propia y exclusiva de las tres divinas personas de la Santísima Trinidad. Pero es, finalmente, una verdadera participación de la naturaleza divina precisamente en *cuanto sobrenatural y divina*, o sea, que establece en nosotros una verdadera e íntima relación a Dios, no ya como autor de la naturaleza—ya la tenemos, *sin* la gracia, por la naturaleza intelectual de nuestra alma—, sino como autor del orden *sobrenatural* de la gracia y de la gloria.

Tal es la incomprensible elevación y grandeza de la gracia santificante. La más mínima participación de ella supera y está mil veces por encima de la creación universal entera, incluyendo a los mismos ángeles en cuanto tales. Por eso dice el Doctor Angélico que «el bien sobrenatural de un solo hombre es mayor que el bien natural de todo el universo» [20]; y, en su consecuencia, el hombre no debería jamás renunciar a su estado de gracia, aunque con ello pudiera evitarle al Universo entero una espantosa catástrofe y aun su propia aniquilación o destrucción total. Vale más la gracia que el Universo entero.

Que nos hace hijos de Dios.—Es una consecuencia natural de lo que acabamos de decir. Si la gracia nos da una verdadera participación de la naturaleza divina en cuanto tal, síguese necesariamente que nos incorpora a la familia misma de Dios, haciéndonos verdaderamente *hijos suyos* en el plano de la adopción sobrenatural. Esta consecuencia hubiera podido sacarla el hombre con el simple raciocinio teológico; pero, por si algo faltara y para que no nos quepa la menor duda, consta expresamente en la Sagrada Escritura. Es, pues, una verdad de fe, revelada por Dios a través, principalmente, de los apóstoles San Pablo y San Juan. He aquí sus palabras:

> *Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido el espíritu de adopción, por el que clamamos: ¡Abba, Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que* SOMOS HIJOS DE DIOS (Rom. 8,15-16).
>
> *Ved cuán grande amor nos ha tenido el Padre, que ha querido que nos llamemos hijos de Dios y* LO SEAMOS EN VERDAD (1 Io. 3,1).

Para entender un poco esta sublime doctrina es preciso tener en cuenta la diferencia substancial que hay entre ser *autor* de una cosa o *padre* de un hijo. Para ser *autor* basta construir un artefacto cualquiera, sin comunicarle la propia naturaleza. Y así, el escultor que transforma un bloque de mármol en una preciosa estatua es ciertamente el *autor* de aquella maravilla, pero no el *padre* (aunque la estatua represente exactamente a un hijo suyo), puesto que no le ha comunicado su propia *vida o naturaleza humana*. En cambio, el hijo de ese escultor es verdaderamente *hijo* suyo, puesto que a éste sí le comunicó su propia vida o naturaleza humana, haciéndole hombre como él.

19 Lo dice el apóstol San Pedro—como ya hemos visto—y lo confirma el magisterio de la Iglesia (Denz. 821) y la liturgia católica, que, en el maravilloso prefacio de la fiesta de la Ascensión, nos dice que Cristo subió al cielo «*ut nos divinitatis suae tribueret esse participes:* para hacernos partícipes de su propia divinidad».

20 He aquí las propias palabras del Angélico: «Bonum gratiae unius, maius est quam bonum naturae totius universi» (I-II,113,9 ad 2).

Algo parecido ocurre en el orden natural con relación al orden de la gracia. En el plano puramente natural, Dios es el Creador del Universo, o sea, el Autor de todo cuanto existe. Pero no puede decirse—en ese plano puramente natural—que sea el *Padre* de sus criaturas, puesto que no les ha comunicado al sacarles de la nada su propia naturaleza *divina*, sino que las ha dejado en el plano puramente natural de *criaturas*, a distancia infinita del plano divino en que vive el Creador. Dios es el Autor del Universo natural, pero no el Padre del mismo; de manera semejante a como el escultor es el autor de la estatua, pero no su padre.

Ahora bien: en el orden de la gracia, las cosas ocurren de manera diferentísima. Dios, al elevar gratuitamente a sus criaturas racionales al orden sobrenatural, les comunica *real* y *físicamente*, como hemos visto, una participación de su propia naturaleza divina *precisamente en cuanto sobrenatural y divina*. El hombre entra en posesión verdadera y real—aunque por mera *participación*—de la naturaleza misma de Dios, y, por lo mismo, queda incorporado de hecho a la familia divina en calidad de verdadero hijo. Dios ya no es para él simplemente el *Autor* de su existencia, sino que ha pasado a ser por la gracia su verdadero y auténtico *Padre*.

> De donde se sigue, como corolario inevitable, que somos hijos de Dios *únicamente por la gracia* y en la medida en que la poseemos. Sin la gracia de Dios somos *criaturas* suyas, pero no hijos. El pecador, al pecar gravemente, deja *ipso facto* de ser hijo de Dios [21] para convertirse en mera criatura suya. Mientras esté en pecado mortal, Dios no es ya su Padre, sino solamente su Autor o Creador. ¡Terrible desgracia la que acarrea al hombre el pecado, que con ninguna otra se puede compararl Un solo pecado mortal—ya lo hemos dicho—es una desgracia más grande y digna de llorarse que un cataclismo internacional y aun que la destrucción total del Universo entero.

Y herederos de la gloria.—Es otra consecuencia lógica e inevitable de la naturaleza misma de la gracia. Si la gracia nos hace verdaderamente *hijos* de Dios, hay que concluir inmediatamente que nos hace herederos de las riquezas divinas, puesto que los bienes de los padres pertenecen a sus hijos. Lo dice claramente el simple sentido común o lógica natural; pero, por si algo faltara, lo ha querido revelar también el mismo Dios por boca de San Pablo:

> *El espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y si hijos, también* HEREDEROS; HEREDEROS *de Dios y* COHEREDEROS *de Cristo* (Rom. 8,16-17).

Ahora bien: las riquezas o bienes divinos que la gracia pone a nuestra disposición a título de verdadera *herencia* son inmensos. En primer lugar se nos regala ya desde ahora un Bien *divino* e *infinito* en el sentido riguroso y estricto de la palabra: la posesión y amorosa inhabitación de las tres divinas personas de la Trinidad beatísima, que establecen por la gracia su morada y tabernáculo permanente en lo más íntimo de nuestras almas (Io. 14,23). Desde allí mismo, el Dios uno y trino comienza a regir y gobernar nuestra alma, poniendo en ejercicio con su divina moción los hábitos infusos que la gracia lleva siempre consigo (las virtudes sobrenaturales y los dones del Espíritu Santo), que, si el alma no pone obstáculos a esa divina acción, la

[21] Sigue siéndolo únicamente de una manera *remota* o *radical* por la fe y la esperanza *informes*, que le vinculan todavía, de alguna manera, a Dios como autor del orden sobrenatural. Pero propia y formalmente ha dejado de ser hijo de Dios al perder la gracia santificante, que era la razón y el fundamento de su filiación divina.

harán crecer y avanzar por los caminos de la perfección cristiana hasta la unión íntima con Dios en plena transformación de amor. Y después de esta vida se le dará—también a título de *herencia*, o sea, como una exigencia que lleva consigo la gracia santificante—la posesión eterna de Dios en los resplandores de la visión beatífica.

Tales son las riquezas infinitas a que nos da derecho la gracia santificante. Con razón decía San Pablo que son asco y basura todas las cosas de este mundo en comparación del conocimiento y amor de Jesucristo (Phil. 3,8), cuyas insondables riquezas (Eph. 3,8) pone a nuestra disposición la gracia santificante al hacernos *coherederos* suyos ante el Padre (Rom. 8,17). Sólo a una ceguera increíble o a un atolondramiento irreflexivo puede atribuirse el hecho, que debe llenar de estupor a los ángeles, de que el hombre peque tan fácil y alegremente, entregando el tesoro infinito de la gracia santificante a cambio de una bagatela ridícula o de un vilísimo placer, casi siempre vergonzoso y degradante, que rebaja al hombre, no ya al plano de lo puramente natural, sino al nivel mismo de los brutos animales. La primera palabra que Nuestro Señor Jesucristo pronunció desde lo alto de la cruz: *¡Padre!, perdónales, que no saben lo que hacen* (Lc. 23,14), tiene un sentido profundo y permanente, que, por desgracia, será siempre de palpitante actualidad dada la locura colectiva de los hombres.

71. 2. Cómo se adquiere.—El procedimiento normal y ordinario instituido por Cristo para conferir la primera gracia santificante a los niños antes de llegar al uso de la razón es el sacramento del bautismo. Los adultos no bautizados pueden adquirirla por el mismo sacramento del bautismo o, al menos, por un acto de perfecta contrición de sus pecados—hecho bajo el influjo de una gracia actual—que lleve implícito el deseo del bautismo. El pecador bautizado la recupera por el sacramento de la penitencia dignamente recibido o por un acto de perfecta contrición con propósito de confesarse cuando pueda.

De donde se infiere que el día más grande de la vida de un cristiano es el de su bautismo, más que el de la primera comunión y ordenación sacerdotal. El día del bautismo nos hicieron *hijos de Dios* por la gracia y nos incorporaron a la Iglesia como miembros vivos de Cristo. Todas las cosas que vengan después ya no serán más que complementos accidentales de nuestra condición de cristianos. El mismo papa, vicario de Cristo en la tierra y jefe visible de toda la cristiandad, es mucho más grande por cristiano que por papa.

Para el pagano o infiel que no pueda recibir el bautismo de agua, el día más grande de su vida es aquel en el que, bajo el influjo de una gracia actual, hace un acto perfecto de contrición y amor de Dios, que le da la gracia y le deja completamente justificado ante Dios.

72. 3. Cómo se pierde.—La gracia santificante se pierde únicamente por el pecado mortal, que es un derrumbamiento instantáneo de nuestra vida sobrenatural y una especie de suicidio a la misma. El pecado venial *predispone* para esta catástrofe, pero no se produce de hecho hasta que venga el pecado mortal, por el que el pecador se pone libre y voluntariamente de espaldas a Dios para adherirse a una cosa creada en la que coloca su último fin.

Ya hemos dicho más arriba que no hay catástrofe imaginable que pueda compararse a la de un solo pecado mortal, porque vale más la más mínima

participación de la gracia santificante—que es de orden sobrenatural y *divino*—que todas las riquezas del mundo y todas las criaturas juntas. Por esta razón no debería cometerse jamás, aunque, por un absurdo, pudiéramos liberar con él a todas las almas del infierno y del purgatorio y evitarle a la humanidad entera los mayores desastres y calamidades. ¡Y pensar que la mayoría de los hombres cometen esa inmensa locura con la mayor facilidad y ligereza, como si fuera una cosa baladí que no tuviera la menor importancial Es increíble el atolondramiento y ceguedad de tantos y tantos desgraciados que ponen inconscientemente en gravísimo riesgo el problema pavoroso de su eterna salvación.

73. 4. Cómo se recupera.—Ya hemos dicho que el tesoro infinito de la gracia perdido por el pecado mortal puede recuperarse, por la infinita misericordia de Dios, en el sacramento de la penitencia o mediante un acto de perfecta contrición con propósito del mismo. Pero este punto es de tal importancia en la teología de nuestra eterna salvación, que queremos insistir y explicarlo un poco más.

a) El acto de contrición

74. Es preciso tener ideas muy claras sobre la verdadera naturaleza y alcance del acto de contrición, pues con gran facilidad puede depender de ello la salvación eterna de un alma.

El arrepentimiento de un pecado o falta cualquiera puede producirse por uno de estos tres capítulos:

a) por un motivo puramente humano o *natural;*
b) por un motivo sobrenatural, pero *imperfecto;* y
c) por un motivo sobrenatural *perfecto.*

El primero no tiene fuerza ninguna para quitarnos el pecado ante Dios, aunque recibiéramos con él la absolución sacramental del sacerdote. El segundo—llamado en teología arrepentimiento o dolor de *atrición*—es suficiente si, juntamente con él, se recibe dicha absolución. El tercero—que constituye la *perfecta contrición*—es de tal eficacia, que nos justifica por sí mismo ante Dios aun antes de recibir la absolución sacramental (aunque no sin el deseo y propósito de recibirla).

Un ejemplo muy gráfico aclarará estas ideas. Supongamos que una joven, en un momento de locura o de debilidad ante presiones ajenas, ha cometido un pecado que la ha deshonrado y puesto en evidencia ante todo el pueblo donde vive. Horrorizada de su mal paso y *queriendo rehabilitarse ante la gente* por la pública recepción del sacramento de la penitencia, confiesa su pecado al sacerdote *sin más arrepentimiento que ese puramente humano* que acabamos de indicar. No recibiría la gracia ni quedaría justificada ante Dios, porque la absolución sacramental recibida en esas condiciones resultaría *inválida* (e incluso *sacrílega* si se diera cuenta de la insuficiencia de ese motivo).

Supongamos, en segundo lugar, que la joven se arrepiente de su pecado por motivos *sobrenaturales,* pero imperfectos (atrición), ya sea por el temor del infierno o para volver a tener derecho al cielo, etc. En este caso recibiría la gracia al recibir la absolución del sacerdote, pero no antes. Y, si muriera sin la absolución con sólo ese arrepentimiento de atrición, no podría salvarse.

Pero supongamos, finalmente, que esa joven se arrepiente de su pecado, no ya por aquellos motivos puramente humanos de deshonra ante el pueblo, etc., ni siquiera por los sobrenaturales imperfectos, sino a impulsos del amor de Dios desinteresado (por ser Dios quien es, por sus infinitas perfecciones, por haber correspondido tan mal al amor con que Cristo murió por nosotros, etc.). En este caso *quedaría inmediatamente justificada,* aun antes de recibir la absolución sacramental, sin más requisito que el sincero deseo de confesarse en cuanto se le presente la ocasión.

Nunca se insistirá bastante en la conveniencia de repetir con frecuencia el acto de contrición, aun cuando nos parezca que estamos ya en posesión de la gracia santificante. Deberíamos hacerlo todos los días al levantarnos y acostarnos, antes de recibir la sagrada comunión, después de una tentación dudosamente vencida, etcétera. Sobre todo es de gravísima importancia sugerírselo a los moribundos, aun cuando hayan recibido debidamente los últimos sacramentos. En caso de accidente repentino en el que no sea posible recibir los santos sacramentos, puede depender de esto la salvación eterna de un moribundo.

b) La confesión sacramental

75. El arrepentimiento de los pecados, aunque sea por una contrición perfectísima, no dispensa jamás de recibir la absolución sacramental, excepto el caso de absoluta imposibilidad. El que hiciera un acto de perfecta contrición sin propósito, al menos implícito, de confesarse (o sea, excluyendo la intención de confesarse), no recibiría la gracia, ya que Dios no acepta tal arrepentimiento, que sólo ilusoriamente podría llamarse de perfecta contrición. Para el pecador que ha perdido voluntariamente la gracia y tiene a su disposición un sacerdote que puede absolverle, el dilema es inexorable: o confesión o condenación. No hay escapatoria posible. Lo ha instituido así Nuestro Señor Jesucristo: *Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos* (Io. 20,22-23). Es inútil buscar a estas palabras otra interpretación que la que les ha dado la Iglesia, oráculo infalible de la verdad, a base de la confesión sacramental [22].

Pero es menester recibir el sacramento de la penitencia en las debidas condiciones, para no convertir el remedio en ponzoña y la medicina en veneno.

De las cinco condiciones que señala el catecismo para hacer una buena confesión—examen de conciencia, dolor de corazón, propósito de enmienda, declaración de los pecados al confesor y cumpli-

[22] He aquí la declaración dogmática del concilio de Trento contra las interpretaciones protestantes: «Si alguno dijere que las palabras del Señor Salvador nuestro: *Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonareis los pecados, les serán perdonados, y a quienes se los retuviereis, les serán retenidos* (Io. 20,22s.), no han de entenderse del poder de remitir y retener los pecados *en el sacramento de la penitencia,* como la Iglesia católica lo entendió siempre desde el principio..., sea anatema» (Denz. 913).
En otros cánones define el concilio como *dogmas de fe* la institución por Nuestro Señor Jesucristo del sacramento de la penitencia (Denz. 911) y la necesidad de la confesión auricular secreta con sólo el sacerdote (Denz. 916).

miento de la penitencia—las dos fundamentales son el *arrepentimiento* (dolor y propósito) y la *integridad* de la confesión. Ya se comprende que los otros requisitos, a saber, el previo examen de conciencia y el cumplimiento de la penitencia impuesta por el confesor, son también muy necesarios: el primero, para recordar los pecados que hay que someter al tribunal de la penitencia; y el segundo, para la *integridad* del sacramento, si bien se requiere únicamente para dicha integridad la voluntaria *aceptación* de esa penitencia, no su cumplimiento material, que se realizará más tarde.

Vamos a explicar un poco las dos condiciones fundamentales: el *arrepentimiento* de los pecados y la *integridad* de la confesión.

76. 1) **El arrepentimiento.**—El arrepentimiento de los pecados tiene dos aspectos completamente distintos, pero absolutamente inseparables. Uno que mira al pasado: *dolor* o pesar de haber ofendido a Dios; y otro que mira al porvenir: *propósito firme* de no volver a ofenderle. Los dos son indispensables: el primero sin el segundo sería pura ilusión de arrepentimiento; el segundo sin el primero no tiene eficacia ninguna con relación al pecado pasado. Es preciso que se junten los dos aspectos de una manera unitaria e inseparable.

Veamos en particular las características de cada uno de ellos.

77. *a)* EL DOLOR DE LOS PECADOS.—Consiste sencillamente en lamentar con toda sinceridad haberlos cometido, doliéndose de ello *por un motivo sobrenatural*, ya sea incipiente e imperfecto (atrición), ya del todo perfecto y acabado (contrición). Hemos explicado ya la diferencia que hay entre la atrición y la contrición.

Este dolor sobrenatural de los pecados, en una forma o en otra, es condición del todo indispensable para obtener el perdón de Dios dentro o fuera del sacramento de la penitencia. En teología se plantea una cuestión muy interesante cuando se pregunta si Dios puede perdonarle graciosamente los pecados a un pecador sin que éste se arrepienta de ellos. La contestación es rotundamente *negativa*, pues lo contrario envolvería verdadera contradicción; porque, por una parte, el pecador sería *amigo* de Dios (por el perdón de sus pecados), y por otra parte, *enemigo* (por la voluntaria permanencia en la disposición pecaminosa, de la que no se ha arrepentido todavía). Esto es manifiestamente absurdo y contradictorio: nadie puede estar, a la vez, de frente y de espaldas a una persona.

Por consiguiente, sin dolor o arrepentimiento de los pecados mortales cometidos, nadie puede obtener el estado de gracia aunque reciba la absolución sacramental del sacerdote, que en este caso resultaría *inválida*, cuando no sacrílega [23]. Y sin dolor o arrepentimiento de los pecados *veniales* no es posible tampoco obtener el perdón de ellos por ninguno de los variados procedimientos que tenemos a

[23] Si el penitente se diera perfecta cuenta de que se acerca al confesonario sin verdadero dolor de sus pecados, la confesión no solamente sería inválida, sino *sacrílega*. O sea, no solamente no recibiría el perdón de sus pecados, sino que se levantaría del confesonario con un nuevo pecado de sacrilegio, por haber profanado el sacramento recibiendo la absolución sin las debidas condiciones.

nuestro alcance: todos ellos suponen, como condición indispensable, el sincero arrepentimiento de los mismos. ¡Cuántas confesiones *inválidas*—cuando menos—se hacen todos los días por gente rutinaria, que tiene la «costumbre» de confesarse cada tantos o cuantos días, pero sin llevar jamás verdadero dolor y arrepentimiento de sus pecados! La absolución del sacerdote resbala sobre sus almas como el agua sobre el mármol, sin penetrar ni dejar en ellas la menor huella sobrenatural. Falta nada menos que la *materia* del sacramento—que no son los pecados (materia remota), sino los actos del penitente *rechazándolos*—, sin la cual la *forma* (absolución sacramental) es absolutamente inválida, por no tener donde recaer o agarrar.

Nótese, además, que la mayor o menor cantidad de gracia que habrá de recibir el penitente a través de la absolución sacramental depende en gran parte del grado de sus disposiciones actuales, o sea, del mayor o menor arrepentimiento y propósito con que lo reciba [24]. Como enseña el Doctor Angélico, no siempre el pecador recupera en el sacramento de la penitencia el mismo grado de gracia que tenía antes de caer en el pecado. Será igual, mayor o menor según sea igual, mayor o menor el grado de arrepentimiento con que reciba la absolución [25]. Dígase lo mismo con relación al aumento *de gracia* en aquellos que reciban el sacramento ya justificados (por no tener sino faltas veniales o haber hecho un previo acto de contrición): la cantidad de gracia que recibirán estará en relación directa con el grado de su arrepentimiento y su fervor.

78. *b)* EL PROPÓSITO DE NO VOLVER A PECAR.—El segundo aspecto del arrepentimiento—complemento indispensable del anterior—es el propósito firme de no volver a pecar. Sin él, la confesión sería *inválida*, si se realizase de buena fe, y, además, *sacrílega* si el penitente advirtiera claramente que no tiene verdadero propósito de enmienda.

La razón de esta invalidez o sacrilegio es muy sencilla: el que se confiesa sin verdadero propósito de enmienda no tiene verdadero arrepentimiento de sus pecados, y sin él ya hemos visto que es absurdo y contradictorio esperar el perdón de Dios. En vano le diremos a una persona que nos duele mucho haberla ocasionado una molestia si estamos dispuestos a volvérsela a producir en la primera ocasión que se nos presente. Y, aunque sería fácil cosa engañar a un hombre como nosotros—que ignora los secretos de nuestra alma y nuestras verdaderas disposiciones interiores—, esto es imposible tratándose de Dios, que escudriña el fondo de nuestros corazones (Ps. 7,10) y nada se le escapa de cuanto el hombre maquina en su interior (Apoc. 2,23).

[24] Lo dice expresamente el concilio de Trento a propósito de la justificación del pecador: «Cada uno recibe su propia justicia, según la medida en que el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere (1 Cor. 12,11) *y según la propia disposición y cooperación de cada uno*» (Denz. 799).

[25] Cf. III,89,2. He aquí las propias palabras del Angélico: «Acontece a veces que la intensidad del arrepentimiento del penitente se proporciona a una mayor gracia que la que tenía cuando cayó en el pecado; a veces, a una gracia igual, y a veces, a una gracia menor. Y, por lo mismo, el penitente resurge a veces con mayor gracia que la que tenía anteriormente; a veces, con la misma, y a veces, menor. Y lo mismo hay que decir con relación a las virtudes que acompañan y siguen a la gracia.»

Las aplicaciones de este gran principio son variadísimas, y afectan a todos los mandamientos del decálogo y a todos los pecados posibles. Y así, v. gr., el que tiene la horrenda costumbre de blasfemar, es inútil que se confiese si no está dispuesto a luchar con todas sus fuerzas para desarraigar totalmente de su alma este vicio satánico; el que falta a misa los domingos con cualquier fútil pretexto, es preciso que tome la determinación inquebrantable de no omitirla jamás, a no ser en caso de absoluta imposibilidad; el que tiene un odio o rencor en el corazón, no recibirá la absolución de sus pecados si no perdona *de todo corazón* a su enemigo; al que está liado con una amistad pecaminosa, para nada le servirá la absolución si no está dispuesto a romper con ella cueste lo que cueste; el que se está enriqueciendo demasiado de prisa con negocios sucios e injustos, no adquirirá la gracia de Dios, aunque se confiese, si no está dispuesto a restituir lo injustamente adquirido y no renuncia para siempre a las futuras injusticias; el casado que pisotea y conculca las leyes del matrimonio, se levantará del confesonario con un nuevo pecado de sacrilegio si no está dispuesto a tomar las medidas necesarias para que no se repita tamaña inmoralidad, etc., etc.

Nótese, sin embargo, para descargo y consuelo de la flaqueza humana, que no siempre la *previsión* de una futura recaída significa y supone necesariamente la falta de verdadero propósito y, por lo mismo, la invalidez o sacrilegio de la confesión. Una cosa es prever la futura recaída *temiéndola y rechazándola sinceramente*, y otra muy distinta preverla y *aceptarla* para una fecha más o menos lejana. Lo primero es perfectamente compatible con un sincero y verdadero arrepentimiento *actual* que haga válida y fructífera la absolución. Lo segundo, en cambio, es del todo incompatible con el verdadero arrepentimiento y, por lo mismo, hace inválida y sacrílega la confesión.

Un ejemplo aclarará estas ideas. Supongamos que se trata de un pecador que tenga fuertemente arraigado el vicio de la embriaguez; y que, con motivo de unas misiones o por otra circunstancia cualquiera, se confiesa con todo dolor y arrepentimiento de sus pecados y con sincero propósito de no volver jamás a cometerlos. Pero, al mismo tiempo que formula *con toda sinceridad ante Dios* este propósito firmísimo, tiene grave miedo y está casi del todo convencido que no podrá resistir mucho tiempo sin caer otra vez en la embriaguez. Ahora bien: si en el momento presente en que va a confesarse *rechaza con indignación aquella futura caída que prevé, y está dispuesto a poner los medios oportunos para que no se produzca de hecho* (aunque tema, por otra parte, que le van a fallar dada su flaqueza), la confesión es *válida* y fructífera y el tal pecador se levanta del confesonario con la gracia de Dios en su corazón. Pero, si en el momento de recibir el sacramento no solamente prevé la futura recaída, sino que, además, *la acepta y desea*, arrepintiéndose tan sólo *provisionalmente y para unos días nada más, pero sin renunciar definitivamente y para siempre a su vicio*, la confesión es inválida y sacrílega por falta de verdadero arrepentimiento.

79. 2) La integridad de la confesión.—Supuesto el verdadero arrepentimiento de los pecados y el sincero propósito de no volver a reincidir en ellos, se requiere todavía la integridad de la confesión para recibir válidamente la absolución sacramental. Vamos a explicar un poco este punto interesantísimo.

Es *de fe*, por la solemne declaración dogmática del concilio de Trento, que el pecador bautizado—único que puede recibir el sacramento de la penitencia—está obligado a confesar todos los pecados mortales que tenga en la memoria, con las circunstancias que los muden de especie. He aquí las palabras mismas del concilio:

«Si alguno dijere que para la remisión de los pecados en el sacramento de la penitencia no es necesario de derecho divino *confesar todos y cada uno de los pecados mortales* de que con debida y diligente premeditación se tenga memoria, aun los ocultos y los que son contra los dos últimos mandamientos del decálogo, *y las circunstancias que cambian la especie del pecado...*, sea anatema» (Denz. 917).

Nótese que el concilio dice expresamente que esa confesión es necesaria *de derecho divino*, o sea, por institución del mismo Cristo y no por determinación posterior de la Iglesia *(derecho eclesiástico)*. No cabe, pues, la dispensa de la Iglesia absolutamente para nadie.

Dos son las cosas que, según esa declaración dogmática de la Iglesia, se requieren indispensablemente en torno a la confesión del penitente: la declaración de todos y cada uno de sus pecados *mortales* y las *circunstancias* que los hacen mudar de especie. Vamos a explicar un poco estas dos cosas.

80. *a)* DECLARACIÓN DE TODOS Y CADA UNO DE SUS PECADOS MORTALES.—Ya se comprende que a veces será materialmente imposible determinarlos con toda exactitud. Un penitente que lleve muchos años sin confesarse en medio de una vida de grandes y variados desórdenes, es imposible que pueda determinar con matemática precisión el número de sus pecados mortales. Ni Dios ni la Iglesia exigen imposibles a nadie. Basta en estos casos acusarse con toda sinceridad en la medida y grado en que se pueda hacer. Y así bastaría decirle al confesor cuántas veces, poco más o menos, solía cometer aquel pecado al año, al mes o al día, dividiendo, si fuera menester, la vida del pecador en varios períodos (v.gr., de soltero, casado, etc.) para precisar con mayor aproximación el número de caídas en cada uno de esos períodos o épocas. Los pecados olvidados de buena fe quedarían indirectamente perdonados y absueltos juntamente con los demás, y no quedaría otra obligación, con relación a ellos, que confesarlos en otra ocasión si acudieran a nuestra memoria.

Realizada en esta forma y recorriendo ordenadamente los mandamientos de Dios y de la Iglesia y las obligaciones particulares del propio estado y condición social, la confesión se hace facilísimamente y no tiene por qué constituir una tortura para nadie, cosa que sería contraria a la intención de Jesucristo—que instituyó este gran sacramento para nuestro perdón y consuelo—y a la enseñanza expresa de la Iglesia [26].

[26] He aquí las palabras altamente consoladoras del santo concilio de Trento: «Es impío decir que es imposible la confesión que así se manda hacer, o llamarla carnicería de las conciencias. Consta, en efecto, que ninguna otra cosa se exige de los penitentes en la Iglesia sino

Pero, así como no se exige a nadie una precisión matemática cuando sea imposible darla, es indispensable para todos el no callar voluntariamente pecado mortal alguno de cuantos hayan aparecido en nuestra conciencia después de diligente examen. El que *a sabiendas* y *dándose perfecta cuenta de lo que hace* dejara de confesar un solo pecado mortal, cometería un sacrilegio y no recibiría el perdón de los otros pecados aunque se haya acusado puntualmente de ellos. La absolución sacramental tiene un valor único e *indivisible*: o es válida o inválida en toda su extensión y totalidad. No se pueden absolver algunos pecados *mortales* dejando fuera de la absolución algunos otros. O se le perdonan al pecador *todos* por la infusión de la gracia santificante, que es incompatible con ellos, o no se le perdona ninguno. De lo contrario se daría el caso absurdo y contradictorio de un alma que estaría en gracia y en pecado mortal al mismo tiempo.

El callarse a sabiendas algún pecado mortal en la confesión es, por desgracia, más frecuente de lo que se cree. La causa casi única de tamaña aberración es la vergüenza. Casi siempre se trata de algún pecado vergonzoso de los que causan rubor y confusión (lujuria, robo, etc.). Y a veces es tal la vergüenza que experimenta el penitente en declarar su pecado, que no se atreve a confesarlo ni siquiera a la hora de la muerte, lanzándose al abismo de su condenación antes que pasar por aquella pequeña humillación ante un representante de Dios que no se extrañaría en lo más mínimo de aquel pecado—está acostumbradísimo a oír cosas mucho mayores—y que sellaría sus labios con un tan riguroso y absoluto sigilo que ni la muerte misma podría quebrantar.

Es increíble la equivocación y ceguedad del pecador que se encuentra en tal situación. No hay por qué tener vergüenza alguna en confesar un pecado, cualquiera que sea su naturaleza. El sacerdote no se asusta ni se extraña de nada, y, lejos de escandalizarse al oír un pecado vergonzoso, se edifica y bendice a Dios por haberle concedido al pecador el valor y la humildad de confesarlo. «¿Qué diríais vos de mí—preguntó un día a San Francisco de Sales un pecador amigo suyo—si os confesara un crimen monstruoso que hubiera cometido? —Que sois un santo—respondió el obispo de Ginebra—, porque solamente los santos saben arrepentirse y confesarse con toda sinceridad y humildad.»

81. *b)* LAS CIRCUNSTANCIAS QUE MUDAN LA ESPECIE DEL PECADO.—La segunda condición relativa a la integridad de la confesión sacramental, señalada expresamente por el concilio de Trento en la declaración dogmática que hemos citado más arriba [27], se refiere a la necesidad de confesar las *circunstancias que mudan la especie del pecado*. Vamos a exponer este punto con la máxima claridad posible.

que, después que cada uno se hubiera diligentemente examinado y hubiera explorado todos los senos y escondrijos de su conciencia, confiese aquellos pecados con que se acuerde haber mortalmente ofendido a su Dios y Señor; mas los restantes pecados, que, con diligente reflexión, no se le ocurren, se entiende que están incluidos de modo general en la misma confesión, y por ellos decimos fielmente con el Profeta: *De mis pecados ocultos límpiame, Señor* (Ps. 18,13). Ahora bien: la dificultad misma de semejante confesión y la vergüenza de descubrir los pecados pudiera ciertamente parecer grave si no estuviera aliviada por tantas y tan grandes ventajas y consuelos que con toda certeza se confieren por la absolución a todos los que dignamente se acercan a este sacramento» (Denz. 900).

a) **Noción.**—En teología moral se entienden por *circunstancias* de los actos humanos *ciertos complementos accidentales que pueden añadírsele a un acto humano cambiándole de especie o alterando su moralidad en mejor o en peor.* Los ejemplos que pondremos en seguida aclararán del todo el sentido de esta definición.

b) **División.**—Entre las circunstancias, las hay que se limitan a *aumentar* o *disminuir* la bondad o malicia de una acción. Las primeras se llaman circunstancias *agravantes;* las segundas, *atenuantes.*

Pero hay otras circunstancias que no solamente agravan o disminuyen, sino que modifican o cambian *la especie misma* del pecado. Ya sea la *especie teológica,* haciendo grave un pecado que sin esa circunstancia sería leve (v.gr., creyendo por conciencia errónea que una acción buena o levemente pecaminosa está gravemente prohibida) o al revés (v.gr., cometiendo sin plena advertencia una acción gravemente pecaminosa); ya la misma *especie moral* del acto, añadiéndole una nueva relación de conformidad o disconformidad con una nueva ley distinta de la que ya tenía el acto por sí mismo y haciendo, por lo mismo, que sea bueno o malo por un doble (a veces triple y cuádruple) motivo (v. g., robando un cáliz consagrado en una iglesia: además del pecado de robo, se da la circunstancia de *sacrilegio*—en este caso doble: por la *cosa* robada y por el *lugar* donde se roba—, en virtud de la cual no se comete un solo pecado, sino *dos*—en el caso citado, tres—específicamente distintos).

c) **Número.**—Los moralistas suelen señalar las siete siguientes circunstancias principales: *quién, qué cosa, dónde, con qué medios, por qué, cómo* y *cuándo*. Vamos a explicarlas brevemente una por una:

QUIÉN.—Esta circunstancia se refiere a *la cualidad o condición de una persona*. No es lo mismo, v. gr., un pecado deshonesto cometido por una persona soltera que por una casada; esta segunda comete *dos* pecados, por juntarse la circunstancia de adulterio, que envuelve una grave injusticia contra su legítimo cónyuge.

Como se ve, esta circunstancia puede fácilmente modificar la *especie* del pecado (como en el ejemplo indicado), y, cuando esto ocurre, es obligatorio manifestarlo en la confesión. El casado que ocultara a sabiendas su condición de tal al acusarse de un pecado deshonesto haría una mala confesión. Lo mismo que el soltero que ocultara la condición de casada de la persona con quien pecó.

QUÉ COSA.—Designa la *cualidad del objeto* (v. gr., si se robó una cosa sagrada o profana) o también la cantidad del mismo (v. gr., si se robó en pequeña o gran cantidad).

La *cualidad* del objeto suele modificar la especie moral del pecado haciendo que se cometan dos o más pecados *distintos* con una sola acción (como en el ejemplo citado). La *cantidad* cambia únicamente la especie *teológica* del pecado (v. gr., haciendo que se cometa pecado leve, grave o gravísimo, según la cantidad robada, pero siempre dentro de la especie o categoría de *robo*).

DÓNDE.—Es la circunstancia del *lugar* donde se realiza la acción. Puede cambiar la especie moral del pecado (v. gr., un acto de lujuria cometido en

[27] Cf. n. 79.

una iglesia es un *sacrilegio* local; un pecado cometido *públicamente* lleva la circunstancia del *escándalo*, etc.

CON QUÉ MEDIOS.—Alude a los medios lícitos o ilícitos empleados para realizar la acción. Y así, el engaño, el fraude, la violencia, etc., pueden modificar la especie moral del pecado, añadiéndole la circunstancia de *injusticia en el procedimiento*, que constituye una nueva inmoralidad distinta de la que lleva ya consigo la acción pecaminosa.

POR QUÉ.—Se refiere al fin intentado con una determinada acción. Se regula por los principios siguientes:

1) Una acción *indiferente* por su objeto (v. gr., pasear) se hace buena o mala por el fin intentado con ella (v. gr., es buena si se hace por descansar o recrearse un poco; mala, si se hace por encontrar ocasión de culpables curiosidades).

2) Una acción de suyo *buena* puede hacerse menos buena e incluso *mala* por el fin intentado. Y así, por ejemplo, dar una limosna es una cosa de suyo buena; pero, si se da *con algo* de vanidad, se hace menos buena; y si se diera *exclusivamente* por vanidad, se hace mala (porque la buena acción es mero pretexto para la mala, que es la que se intenta en realidad).

3) Una acción de suyo *mala* puede hacerse más o menos mala; pero nunca *buena*, por muy bueno que sea el fin intentado. Y así, el que robara una cantidad de dinero con el fin *exclusivo* de darla de limosna a un pobre cometería un verdadero robo, y, por lo mismo, un verdadero pecado, aunque menor (a no ser que le excuse de pecado *formal* su conciencia invenciblemente errónea y su absoluta buena fe).

CÓMO.—Se refiere al modo moral con que se realizó el acto (v. gr., con plena deliberación, en un ímpetu casi involuntario, etc.). Puede cambiar la especie *teológica* del pecado (convirtiéndolo de grave en leve), pero no la *moral* (la acción moral es siempre específicamente la misma, tanto si se hace con mucha como con poca advertencia).

CUÁNDO.—Denota la *cualidad* del tiempo en que se cometió la acción (v. gr., comer carne en día de vigilia) o la *duración* del pecado (v. gr., si fue una cosa muy breve o largamente prolongada). La *cualidad* puede cambiar la especie del pecado (como en el ejemplo indicado); la *duración* lo agrava, pero sin cambiarlo de especie, a no ser que durante la prolongación vengan a añadirse circunstancias nuevas que afecten a otra especie.

d) **Conducta práctica del penitente.**—Sólo las personas cultas e instruidas suelen conocer o advertir las circunstancias modificativas de la moralidad de sus propias acciones. En la práctica, el penitente—cualquiera que sea su condición y grado de cultura—deberá atenerse a los principios siguientes: 1) Debe declarar al confesor con toda sinceridad y honradez todas las circunstancias que le parezca necesario declarar para darle a conocer la verdadera naturaleza y alcance del pecado cometido. 2) En la duda sobre si alguna circunstancia es necesario declararla o no, pregúntele al confesor para saber a qué atenerse en adelante. 3) Conteste con sinceridad a las preguntas que le haga el confesor en torno a las circunstancias de sus pecados.

Examinado ya el modo de recuperar la gracia de Dios, perdida por el pecado, veamos, finalmente, cómo crece y se desarrolla en el alma.

82. 5. **Cómo crece y se desarrolla.**—Habiendo tratado ampliamente este punto en otro lugar [28], nos limitaremos aquí a las siguientes ligerísimas indicaciones:

1.ª La gracia, semilla de Dios, puede crecer y desarrollarse en nuestras almas, a semejanza del grano de mostaza, que, al sembrarse, es la más pequeña de todas las semillas, pero después crece y se desarrolla hasta convertirse en árbol frondoso donse se cobijan las aves del cielo (Mt. 13,31-32).

2.ª El aumento de la gracia se produce por un triple capítulo: *a)* por la digna y ferviente recepción de los *sacramentos; b)* por la práctica cada vez más intensa de las *virtudes cristianas*, y *c)* por la eficacia impetratoria de la *oración*.

3.ª En el desarrollo de la gracia no puede llegarse jamás en esta vida a un límite infranqueable, más allá del cual no pueda ya crecer. A medida que se va desarrollando la gracia se va ensanchando en el alma la capacidad para nuevos aumentos. Solamente encontrará su límite a la hora de la muerte, al finalizar con la vida terrena el estado de *vía* y llegar al *término* definitivo en la inmutable eternidad. El alma permanecerá eternamente en el mismo grado de gracia que tenía en el momento de separarse del cuerpo por la muerte.

II. EL CUMPLIMIENTO DE LA LEY DE DIOS

Una vez en posesión de la gracia santificante, que nos eleva al orden sobrenatural y nos pone en camino del cielo, es necesario conservarla hasta la muerte para alcanzar de hecho la vida eterna. Para ello es indispensable la guarda de los divinos preceptos, según aquello del Evangelio: *Si quieres entrar en la vida eterna, guarda los mandamientos* (Mt. 19,17).

Los mandamientos o preceptos divinos que es preciso guardar para alcanzar la vida eterna son los siguientes:

83. 1. **La ley natural**, impresa por Dios en el fondo de todos los corazones. Se refiere a aquellas normas de moralidad tan claras y elementales, que todo hombre puede conocer con las solas luces de su razón natural. Sin embargo, a pesar de su simplicidad, se distinguen en los preceptos de la ley natural tres grados o categorías distintas:

a) LOS PRECEPTOS PRIMARIOS y universalísimos, cuya ignorancia es imposible a cualquier hombre con uso de razón. Santo Tomás los reduce a este solo principio clarísimo: «Hay que hacer el bien y evitar el mal» [29].

b) LOS PRECEPTOS SECUNDARIOS, o conclusiones próximas que fluyen claramente de los preceptos primarios y pueden ser conocidos por cualquier hombre casi sin ningún esfuerzo o raciocinio. Tales son los preceptos del *decálogo*. Cabe en torno a ellos una ignorancia inculpable *durante algún tiempo*, pero no durante la vida entera.

c) LAS CONCLUSIONES REMOTAS, que se deducen por raciocinio más o menos difícil de los preceptos primarios y secundarios (v. gr., la indisolubilidad del matrimonio, la malicia de los actos meramente *internos*, la ilici-

[28] Cf. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* (BAC, n.114) n.99-106; cf. n.116.
[29] Cf. I-II,94,2.

tud del aborto directo, aunque sea para salvar la vida de la madre, etc. En gente ruda e incivil cabe la ignorancia inculpable de estas conclusiones remotas.

84. 2. La ley divina positiva.—Además de la ley divina *natural*, es necesaria la ley divina *positiva*—o sea, la expresamente manifestada por Dios y contenida en el depósito de la divina revelación—, por dos razones principales: *a)* porque los preceptos secundarios y las conclusiones remotas de la ley natural se obscurecen muchas veces en gran número de hombres por las pasiones desordenadas, malas costumbres y ejemplos, etc., como consta claramente por la historia de los pueblos; y *b)* porque el género humano está elevado y destinado por Dios a un fin *sobrenatural* y es imposible conseguirlo con las simples leyes naturales; se requieren preceptos *sobrenaturales*, dados expresamente por Dios [30].

Estos preceptos divino-positivos han ido variando y perfeccionándose a lo largo de la historia de la humanidad. Pueden distinguirse en torno a ellos tres épocas principales:

a) LA PRIMITIVA (antes de la promulgación del decálogo), que contenía algunos preceptos rudimentarios, tales como santificar el día de sábado (Gen. 2,3), ofrecer ciertos sacrificios (Gen. 4,2-5), unidad e indisolubilidad del matrimonio (Gen. 2,24; cf. Mt. 19,8), la circuncisión (Gen. 17,10), etc. Este estado de cosas estuvo vigente entre los israelitas hasta la promulgación de la ley divina por Moisés.

b) LA MOSAICA o del Antiguo Testamento, que Dios promulgó por ministerio de Moisés y de los profetas posteriores hasta llegar a Cristo. Su resumen y compendio más perfecto lo encontramos en el *decálogo*, o tablas de la ley, entregadas por Dios a Moisés en el monte Sinaí (Ex. 20,1-17).

Los preceptos del decálogo obligaban y obligan a todos los hombres del mundo sin excepción—al menos en la forma en que se los dicte su recta conciencia—, porque se trata de los grandes principios de la ley natural, que en una forma o en otra todos llevamos impresos en el fondo de los corazones [31]. Los otros preceptos judiciales y ceremoniales obligaban tan sólo al pueblo judío y fueron abrogados definitivamente por Cristo, de tal suerte que su cumplimiento sería hoy inmoral y pecaminoso, por cuanto derogaría la fe en Cristo como legítimo Mesías y Redentor de la humanidad. [32]

c) LA CRISTIANA o del Nuevo Testamento, que es la promulgada por Cristo y sus apóstoles para el bien sobrenatural de todo el género humano. Sus principales propiedades son dos: *a) universalidad*, como consta por el mandato expreso de Jesucristo (Mt. 28,19-20) y por la necesidad de pertenecer a la Iglesia católica—al menos al *alma* de la misma—para obtener la salvación; y *b) inmutabilidad* substancial hasta el fin de los siglos. A la Iglesia católica le confió Cristo la guarda y custodia de sus divinos preceptos, pero no la facultad de modificarlos substancialmente.

Los preceptos de la ley cristiana obligan, de suyo, a todos los hombres del mundo, ya que por todos murió Cristo y para todos promulgó su divina ley evangélica. Sin embargo, la mayor parte de sus preceptos no obligan

30 Cf. I-II,91,4.
31 El tercer mandamiento del decálogo pertenece a la ley natural en cuanto preceptúa el culto externo de Dios, pero no en cuanto a la determinación del día (sábado o domingo) en que haya de hacerse.
32 Cf. I-II,98,5; 103,4; 104,3.

inmediatamente a cada uno de los hombres, sino *mediatamente*, o sea, a través del precepto de la fe y del bautismo, que afectan de suyo a todos los hombres según las palabras de Cristo: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio* A TODA CRIATURA. *El que creyere y* FUERE BAUTIZADO, *se salvará; mas* EL QUE NO CREYERE, *se condenará* (Mc. 16,15-16). Nadie está obligado a cumplir una ley antes de conocerla.

85. 3. Las leyes de la Iglesia.—En virtud de la divina potestad recibida directamente de Jesucristo (Mt. 16,19), la Iglesia católica puede imponer a los hombres preceptos generales o especiales para mejor cumplir sus fines que obliguen gravemente en conciencia ante Dios. La Iglesia ha condenado como *herética* la doctrina contraria [33].

Tales son los llamados *mandamientos de la santa madre Iglesia*, de los que el catolicismo suele enumerar los principales: oír misa los días festivos, confesión anual o en peligro de muerte, comunión pascual, ayunos y abstinencias. No son éstos, sin embargo, los únicos mandamientos de la Iglesia, ya que hay que incluir también todas las demás prescripciones del Código canónico que tengan carácter de tales.

Sin embargo, como advierte expresamente el Código canónico, «las leyes meramente eclesiásticas no obligan a los que no han recibido el bautismo, ni a los bautizados que no gozan de suficiente uso de razón, ni a los que, teniendo uso de razón, no han cumplido todavía los siete años, a no ser que expresamente se prevenga otra cosa en el derecho» (c.12).

Este es el principal elenco de obligaciones a que debe someterse todo aquel que quiera obtener de hecho su salvación eterna. En la práctica, además de estos preceptos generales que obligan en una forma o en otra a todos los hombres del mundo, hay que tener en cuenta las obligaciones *especiales* y *particulares* que puedan afectar a un grupo de personas o a una sola determinada, con exclusión de las demás. Y así, por ejemplo, son muy diversas las obligaciones *especiales* del religioso, del sacerdote o del seglar provenientes de sus distintos respectivos estados. Y dentro de cada estado hay que tener en cuenta las obligaciones *particulares* de cada uno (superior, súbdito, párroco, deberes profesionales, etc.). Es muy grande la equivocación de los que descuidan examinarse de estos deberes especiales y particulares, como si únicamente fueran obligatorios los generales y comunes que obligan por igual a todos los hombres.

CAPITULO IV

La perseverancia final

Hemos visto en el capítulo anterior cuáles son los medios principales para alcanzar la salvación del alma. Fundamentalmente se reducen a uno: la conservación de la gracia santificante hasta la hora de la muerte. Si morimos en gracia de Dios, habremos salvado nues-

33 Cf. Denz. 411 499 864 1504 1697 1724, etc.

tra alma para siempre; de lo contrario, nuestra perdición eterna será irremediable. Ahora bien: nadie morirá de hecho en gracia de Dios si no recibe del mismo Dios, de una manera enteramente gratuita y misericordiosa, el gran don de la perseverancia final. He aquí el problema que vamos a examinar en este capítulo.

Pero antes de estudiar la perseverancia final en sí misma, vamos a echar una mirada sobre su negación, o sea, sobre la impenitencia final del pecador.

He aquí, en forma de croquis, el camino que vamos a recorrer en el presente capítulo:

La impenitencia final:
- Nociones.
- El endurecimiento del pecador.
- Peligro de dilatar la conversión.
- La muerte en desgracia de Dios.

La perseverancia final:
- Nociones.
- El problema de la perseverancia:
  1) La divina predestinación.
  2) La perseverancia final en sí misma.

I. LA IMPENITENCIA FINAL [1]

A) Nociones generales

86. 1. **La penitencia.**—Puede considerarse como *acto* o como *hábito*. Como acto, es el movimiento de la criatura pecadora rechazando su pecado. Como hábito, es la virtud de la penitencia, que tiene por objeto la destrucción del pecado. No puede destruirlo como *hecho histórico* (lo que *fue* es imposible que *no haya sido)* ni tampoco muchas veces en sus *consecuencias físicas* (como la pérdida de la salud, el deshonor acarreado por el pecado, etc.), pero sí en sus *consecuencias morales*, o sea, en cuanto ofensa de Dios, daño espiritual del alma y castigos merecidos.

Esta destrucción del pecado se verifica por la reparación satisfactoria, que supone dos cosas: dolor de haber ofendido a Dios y compensación expiatoria [2].

El acto de la virtud de la penitencia es obligatorio, con necesidad absoluta o *de medio*, para todo pecador. El mismo Cristo, que en virtud de su potestad de excelencia sobre los sacramentos, podía conferir la gracia sacramental sin la administración o rito sacramentario, no hubiera podido perdonar a un pecador sin darle previamente la gracia interior del arrepentimiento [3].

1 Cf. RICHARD, *Impénitence:* DTC 7,1280-1285; GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.2.ª c.1; MONSABRÉ, *Retraite pascale* (1888) instr.3.ª: *La mort du pécheur.*
2 Cf. III,85,3.
3 Cf. III,84,5 ad 3.

87. 2. **La impenitencia.**—Es la falta o *privación* de penitencia en un pecador. Esta falta puede consistir en la simple ausencia de arrepentimiento o en la voluntad positiva de no arrepentirse del pecado cometido [4].

«Esta distinción capital entre la *impenitencia de hecho* (simple permanencia en el pecado) y la *impenitencia de resolución* (propósito de no arrepentirse) tiene su paralelo en la noción opuesta de perseverancia. En la perseverancia cabe distinguir entre el simple hecho de permanecer en la virtud algún tiempo y la virtud de la *perseverancia*, que es la resolución firme y estable de permanecer virtuoso hasta el fin. La primera perseverancia no es más que una circunstancia física que acompaña a toda virtud mientras dura o permanece; la segunda es una virtud especial. La perseverancia final no es, de suyo, más que una perseverancia de simple hecho: es la coincidencia de la muerte con el estado de gracia, aunque la muerte haya sobrevenido un instante después de la conversión. Sin embargo, la perseverancia final, entendida como una fuerza estable que fija la voluntad en el bien hasta la muerte inclusive, es una virtud particular, o mejor, un don particularísimo: el de la confirmación en gracia.

Ahora bien: en la impenitencia se puede distinguir la *impenitencia de la voluntad*, que fija al pecador en el pecado y en la decisión de no arrepentirse de él, y es el pecado especial de *impenitencia;* y la *impenitencia de simple hecho*, o sea, cuando, sin un acto positivo de la voluntad, el alma permanece de hecho en su pecado, y es una circunstancia física del estado de pecado mientras dure o permanezca, y de la que procede el hecho de durar. Si durante este estado de falta de penitencia el alma es sorprendida por la muerte, ha sufrido de hecho la *impenitencia final*. Esta última, pues, no implica siempre un acto especial, un pecado particular; el pecador que se duerme sin haberse arrepentido del pecado cometido y le sorprende la muerte durante el sueño, muere en la impenitencia final sin otro pecado que el que había cometido antes del sueño.

Sin embargo, si un pecador hubiera tomado voluntariamente la resolución de no arrepentirse jamás de su pecado, de no hacer penitencia de él y de morir en estas condiciones, firmando, por ejemplo, un contrato de entierro civil y trabajando realmente en consolidar este estado de ánimo, se prepararía *por un pecado especial de impenitencia* la impenitencia final. Este es el estado de endurecimiento, opuesto, aunque siempre de una manera imperfecta, a la confirmación en gracia. La gracia puede confirmar absolutamente una voluntad en el bien; pero la libertad acá en la tierra, móvil y tornadiza por su propia naturaleza, no podría hacerlo por sí misma. De semejante manera, la voluntad no puede fijarse en el mal definitivamente acá en la tierra, y no hay, por otra parte, fuerza exterior que lo pueda hacer como Dios lo hace para el bien: ni influencia humana ni influencia diabólica. El endurecimiento de la impenitencia voluntaria es, pues, siempre relativo e incompleto acá en la tierra. Sin embargo, el estado de impenitencia voluntaria es más grave que el estado de pecado en sí mismo, puesto que conduce derechamente a la impenitencia final. *Pecar es humano; perseverar en el pecado es diabólico*. Querer perseverar en el pecado y rechazar la penitencia es un pecado especial muy grave, que Santo Tomás coloca entre los pecados contra el Espíritu Santo siguiendo la enumeración de San Agustín [5], o sea, entre los pecados que tienden a destruir los principios mismos que pueden arrancar el pecado y establecer nuevamente el reino del bien» [6].

4 Cf. II-II,14,1 y 2.
5 Cf. II-II,14,2.
6 RICHARD, *Impénitence:* DTC 7,1280-1281.

B) El endurecimiento del pecador

Vamos a resumir brevemente el estado terrible de obstinación voluntaria en el pecado [7].

88. 1. **Noción.**—El endurecimiento u obstinación en el pecado es una disposición de la voluntad por la cual el pecador se adhiere de tal manera al mal, que no quiere volver al bien. No se trata de una simple permanencia en el pecado, sino de una voluntad positiva de no salir de él.

89. 2. **Clases.**—El endurecimiento es *perfecto* cuando es incompatible con la conversión del alma: tal es el caso de los condenados. Y es *imperfecto* cuando, sin hacer del todo imposible la conversión, la vuelve, sin embargo, muy difícil. Santo Tomás advierte [8] que el pecador acá en la tierra se dice que está obstinado en su pecado cuando su voluntad se halla tan fuertemente adherida a él, que no produce más que débiles movimientos hacia el bien; y, sin embargo, esos buenos movimientos, por débiles que sean, son para él el medio de prepararse a la gracia de la conversión, ya que, en definitiva, proceden de una gracia actual *suficiente*, que Dios no niega en este mundo a ningún pecador, por muy obstinado que esté [9].

90. 3. **Características.**—Esta obstinación en el mal se opone diametralmente a la gracia actual. La gracia actual, en efecto, comprende un juicio recto con relación al bien honesto y una inclinación de la voluntad a realizar este bien; mientras que el endurecimiento supone el juicio pervertido y la voluntad inclinada al mal.

Nadie mejor que Lessio ha descrito el endurecimiento [10]. Supone—dice—, ante todo, la *ceguera (excaecatio)*, que consiste no solamente en la privación de la luz divina, sino también en una perversión positiva del juicio. Estos dos elementos son necesarios para constituir este triste estado del alma. El primero vuelve la inteligencia inepta para recibir las verdades sobrenaturales, o al menos para percibirlas de una manera útil y eficaz para la salvación. No se saca ningún provecho de los sermones, conversaciones o lecturas piadosas. El segundo elemento falsea el juicio sobre las cosas concernientes a la salvación. Se tiene lo falso por verdadero, el mal por bien, la obscuridad por luz, la duda por certeza, y a la inversa. No parece sino que, con relación a las cosas de Dios, la óptica mental ha sido completamente trastornada.

El endurecimiento es la consecuencia fatal de la ceguera. Lo que la ceguera produce en la inteligencia y en el juicio, lo produce el endurecimiento en la voluntad y en sus tendencias. Lo mismo que la luz divina excita en la voluntad una cierta disposición para seguir las inspiraciones de lo alto y obedecer a Dios, la ceguera espiritual

7 Cf. ANTOINE, *Endurcissement:* DTC 5,16-24.
8 Cf. *De veritate*, q.24 a.2.
9 Hemos hablado de esto más arriba (cf. n.39).
10 Cf. LESSIUS, *De perfect. div.*, l.13 n.76,81.

produce el endurecimiento, la obstinación en el mal, y fuerza a la voluntad para que resista a las advertencias saludables, a los llamamientos de la gracia divina. Así, el endurecimiento consiste en un apego firme y obstinado al mal bajo cierta apariencia de bien; de donde se sigue que la voluntad del pecador no se doblega ni por las advertencias venidas del exterior, ni por las inspiraciones internas, ni por las amenazas, ni por las promesas. Permanece duro e impenetrable como la piedra, a no ser que la divina misericordia quebrante por una gracia especial, extraordinaria, su voluntad rebelde.

91. 4. **Causas.**—Las causas del endurecimiento son múltiples y pertenecen a distintos órdenes. He aquí las principales:

a) LA CAUSA POSITIVA INTERNA no es otra cosa que el pecador mismo, a quien es directamente imputable su espantosa situación. Por sus pecados repetidos, multiplicados, amontonados, contrae hábitos perversos en la inteligencia y en la voluntad. Son esas disposiciones viciosas que obscurecen en el entendimiento las verdades de la fe y endurecen el corazón. La lectura frecuente de los malos periódicos y revistas, las conversaciones contra la fe, llenan el espíritu de prejuicios y de errores; la ambición, la lujuria, la avaricia, la sed insaciable de riquezas inclinan la voluntad hacia los bienes de la tierra y la vuelven incapaz, sin una gracia especial, de sacudir el yugo terrible de las pasiones y elevarse hacia Dios.

b) LA CAUSA POSITIVA EXTERNA es el demonio, obrando con sus perversas sugestiones e instigaciones. No siempre tienta el demonio por sí mismo, sino que se vale, a veces, de las circunstancias y cosas exteriores. Las amistades criminales, las malas compañías, los teatros y cines escabrosos, los libros pornográficos, etc., son otros tantos medios de que se sirve el tentador para consolidar a sus víctimas en el pecado y endurecerlas en el mal.

c) LA CAUSA EXTERNA PERMISIVA Y NEGATIVA del endurecimiento es la justicia vindicativa de Dios, que, en castigo de tanto pecado, de tanta ingratitud y maldad, va retirando cada vez más sus gracias y auxilios, con lo que la voluntad del pecador se siente cada vez más débil para el bien y más fuerte para el mal. Sin embargo, mientras viva en este mundo, Dios no abandona del todo y definitivamente al pecador obstinado; pero cada vez su conversión se hace más difícil, porque aumenta por un lado su obstinación y disminuye por otro el socorro de Dios. En estas condiciones sólo podría convertir al pecador un verdadero *milagro de la gracia*, del que el desventurado se ha hecho voluntaria y absolutamente indigno [11].

C) Peligro de dilatar la conversión

92. No conocemos nada mejor sobre este asunto que las magníficas conferencias del P. Monsabré sobre *Las lecciones de la muerte*, dadas en forma de «retiros pascuales» en Nuestra Señora de París en el año 1888. Damos a continuación el índice sistemático de la tercera conferencia—titulada *La última hora*—, que constituye un alegato formidable sobre los peligros que amenazan al pecador insensato que dilata su conversión hasta la muerte:

11 Cf. I-II,79,3-4.

«A pesar de las terribles lecciones que nos dan las sorpresas de la muerte, los hay que cuentan con una última hora para convertirse. He aquí tres proposiciones de las que se saca una suprema lección de previsión:

PRIMERA PROPOSICIÓN: *Para aprovecharse de la última hora sería preciso conocerla como tal; pero es más que probable que al pecador no le suceda esto.*—De qué manera el pecador arregla el porvenir para permitirse retardar su retorno a Dios.—Sus errores a este respecto.—Suponiendo que llegue esta última hora con la que cuenta, todo conspira a disimulársela: sus propias ilusiones, la cobardía, la negligencia, la falta de sinceridad en los que le rodean.—De donde se sigue que, después de haber pasado por todas las fases misericordiosas de una larga enfermedad, el pecador puede morir de muerte súbita y repentina.

SEGUNDA PROPOSICIÓN: *Para aprovecharse de la última hora, si se la siente venir, es preciso querer convertirse; pero es muy de temer que el pecador no lo quiera.*—De qué manera la tiranía de la costumbre imprime a los últimos momentos el sello de la irresolución.—De qué modo las dilaciones calculadas del pecador han alterado su fe y le han cegado sobre su estado.—De donde se sigue que su última hora se aproxima sin que se conmueva y que de hecho muere impenitente.

TERCERA PROPOSICIÓN: *Para aprovecharse de la última hora, si uno quiere convertirse, es preciso que la conversión sea verdadera; pero nada más difícil que una verdadera conversión a la hora de la muerte, aunque es del todo posible.*—Es preciso la gracia para que el pecador se convierta.—Pero el pecador retardatario no tiene para nada en cuenta la gracia en sus cálculos, sino únicamente su propia voluntad.—Y, si cuenta con la gracia, hace, mientras tanto, todo lo que puede para que Dios se la niegue en su último momento, especulando impíamente sobre la misericordia de Dios.—Si se arrepiente en aquel momento, nada de comienzo de amor de Dios en su arrepentimiento, nada de verdadero dolor de la ofensa de Dios, nada de verdadero y generoso arrepentimiento. Desentrenado de la práctica de la penitencia, el pecador retrasado ni siquiera sabe en qué consiste.—Muere en su pecado.

Conclusión que saca la sabiduría cristiana de estas consideraciones: previsión. Asegurarse desde ahora el beneficio de una verdadera penitencia, para no temer quedarnos sin ella cuando haya de decidirse nuestra eternidad».

D) La muerte en desgracia de Dios

93. El estado de cosas que denuncia el P. Monsabré en las palabras que acabamos de citar conduce casi siempre, efectivamente, a la muerte en desgracia de Dios, que constituye la *impenitencia final*. Este es el único pecado *absolutamente irremisible*, ya que se comete en el momento mismo en que termina el estado de *vía* y comienza para siempre el estado de *término* en la inmutable eternidad. No hay ni puede haber ninguna desgracia que sufra comparación con esta espantosa catástrofe. Una terrible guerra internacional, la destrucción del mundo entero y aun de la creación universal entera sería un mal infinitamente menos grave que la condenación eterna de una sola alma.

La impenitencia final depende de la vida pasada, pero dice relación sobre todo a la futura. La medida y el grado de la condenación eterna se tomará del grado de obstinación en el pecado aceptado y no retractado que se encuentre en la voluntad del pecador en el momento de la muerte, y que queda fijado entonces de una manera inmutable. Así como la medida y el grado de la visión beatífica en la gloria eterna se toma del grado de gracia y amor de Dios que el alma tenía en este mundo al separarse de su cuerpo, lo mismo ocurre con el grado de condenación en el pecador obstinado que muere aferrado a su maldad. Y así como al lado de la bienaventuranza esencial hay numerosos premios accidentales, lo mismo ocurre en la condenación con respecto a los castigos secundarios. La condenación substancial corresponde a la malicia del pecado y al grado de obstinación del pecador en él; pero al lado de esa pena esencial habrá muchas penas accidentales o secundarias que responderán al mayor o menor número de sus pecados, a las penas no expiadas, a los malos ejemplos e influencias perniciosas, al abuso de las gracias especiales, a todas esas cosas, en fin, que acompañan al grado esencial de malicia en el pecador que muere impenitente [12].

II. LA PERSEVERANCIA FINAL

Examinado, siquiera sea tan brevemente, el espantoso infortunio de la impenitencia final del pecador, veamos ahora con un poco más de amplitud la perseverancia final del justo en la amistad y gracia de Dios [13].

A) Nociones

94. 1. **El nombre.**—Escuchemos al Doctor Angélico explicando los diversos sentidos que puede tener la palabra perseverancia:

«La palabra perseverancia puede tomarse en tres sentidos. A veces significa una disposición del alma por la cual el hombre permanece firme en la virtud a pesar de las pruebas que le asaltan... Otras veces es una disposición por la cual alguno tiene la *intención* de perseverar hasta el fin en el bien... Otras, finalmente, es la *continuación efectiva* en el bien hasta el término de la vida» [14].

Los dos primeros sentidos se refieren a la virtud de la perseverancia, que es una parte potencial de la virtud de la fortaleza. El último expresa el ejercicio actual de la virtud de la perseverancia, y es el que plantea el problema teológico de la perseverancia final. Vamos a decir dos palabras previas sobre uno y otro aspecto.

95. 2. **La perseverancia como virtud.**—Como explica el Doctor Angélico [15], la perseverancia es *una virtud que inclina a per-*

12 Cf. RICHARD, *Impenitence:* DTC 7,1285.
13 Hemos consultado principalmente el magnífico artículo de MICHEL *Perseverance* en DTC (12,1256-1304), al que nos referimos en las páginas siguientes.
14 I-II,109,10.
15 Cf. II-II,137,1-4.

sistir en el ejercicio del bien a pesar de la molestia que su prolongación ocasione. Permanecer inmóvil e inquebrantable en la práctica de la virtud un día y otro día, sin desfallecer jamás, supone una gran fortaleza de ánimo, que proporciona cabalmente la virtud de la perseverancia.

Todas las virtudes necesitan la ayuda y complemento de la perseverancia, sin la cual ninguna podría ser perfecta ni siquiera mantenerse mucho tiempo.

Con la perseverancia se relaciona íntimamente la *constancia*, que, sin embargo, se distingue de ella por cuanto la perseverancia fortalece, como hemos dicho, contra la dificultad que proviene de la *prolongación* de la vida virtuosa; mientras que la constancia fortalece contra las demás dificultades que provienen de cualquier otro impedimento exterior (v.gr., la influencia de los malos ejemplos).

A la perseverancia y constancia se oponen dos vicios: uno por defecto, la *inconstancia*—que Santo Tomás llama *molicie* o blandura—, que inclina a desistir fácilmente de la práctica del bien al surgir las primeras dificultades, principalmente por tener que abstenerse de muchas delectaciones; y otro por exceso, la *pertinacia o terquedad* del que se obstina en no ceder cuando sería razonable hacerlo [16].

96. 3. La perseverancia como don.—Cuando hablamos de perseverancia final, no nos referimos simplemente a la virtud de la perseverancia, sino a un don *especial* de Dios, que hace coincidir el estado de gracia con el momento de la muerte. El concilio de Trento le llama «un gran don»—*magnum illud donum* (Denz. 826)—, y Santo Tomás de Aquino explica [17] que no basta la simple gracia habitual para asegurar la muerte en gracia, sino que se requiere un auxilio especial de Dios que dirija y proteja contra el impulso de las tentaciones. No todos los que están en gracia perseverarán en ella hasta la muerte, sino únicamente los que reciban este gran don o auxilio especial de Dios, que puede, sin embargo, impetrarse infaliblemente con la oración revestida de las debidas condiciones, como veremos más abajo.

Este gran don de la perseverancia final es el que vamos a estudiar a continuación.

B) El problema de la perseverancia final

El problema teológico de la gracia de la perseverancia puede ser planteado desde dos puntos de vista: el de su *causa suprema*, que no es otra que la divina predestinación a la gloria; y el de su *causa próxima*, que es la voluntad humana sostenida por la gracia de Dios. Nosotros nos limitamos a este segundo aspecto, que es el que depende del hombre, aunque siempre con la ayuda y empuje de la gracia de Dios. No obstante, vamos a decir dos palabras brevísimas sobre el tremendo problema de la divina predestinación, causa suprema y absoluta de la perseverancia final.

16 Cf. II-II,138,1-2.

17 I-II,109,10.

a) La divina predestinación

97. No vamos a entrar aquí en las disputas seculares que dividen en este punto a las grandes escuelas teológicas. Es preciso confesar que el problema de la divina predestinación no ha logrado aclararlo del todo ninguna escuela teológica hasta hoy, y creemos firmemente que no se aclarará jamás acá en la tierra. El enigma indescifrable de la concordia entre la gracia eficaz y la libertad creada, entre la soberana independencia e iniciativa divinas y la cooperación voluntaria del hombre, solamente aparece radiante de luz y claridad ante los ojos de los bienaventurados en la visión beatífica. Los que vivimos todavía acá en la tierra tenemos que contentarnos con adorar el misterio sin tratar de descifrarlo, lo que sería vano empeño y loca temeridad.

Pero, sea cual fuere el enfoque que se le dé al formidable problema o la escuela teológica a que se pertenezca, todos los teológos católicos están completamente de acuerdo en los siguientes puntos, que pertenecen expresamente a la fe católica o son doctrina cierta y común en teología, y son más que suficientes para que cada uno trabaje con seriedad en la salvación de su alma, sin preocuparse demasiado de cómo haya de resolverse el problema de la predestinación:

1.º Dios quiere sinceramente que todos los hombres se salven. Consta expresamente en la Sagrada Escritura (1 Tim. 2,3-4).

2.º En su consecuencia, Cristo murió por todos los hombres sin excepción. Consta también en la Sagrada Escritura (2 Cor. 5,15) y ha sido expresamente definido por la Iglesia (Denz. 1906).

3.º En virtud de su voluntad salvífica y en atención a los méritos de Cristo Redentor, Dios ofrece siempre a todos los hombres las gracias necesarias y suficientes para que de hecho puedan salvarse si quieren. Lo hemos demostrado más arriba (cf. n.19).

4.º »Que algunos hayan sido predestinados al mal por el divino poder, no sólo no lo creemos, sino que, si hubiere algunos que quieran creer tanta maldad, con toda repulsión les anatematizamos» (Denz. 200).

5.º «Que algunos se salven, es don del que salva; pero que algunos se pierdan, es merecimiento de los que se pierden» (Denz. 318).

6.º «Ni los malos se perdieron porque no pudieron ser buenos, sino *porque no quisieron ser buenos* y por su culpa permanecieron en la masa de condenación» (Denz. 321).

7.º «Porque Dios no manda cosas imposibles a nadie, sino que, al mandar alguna cosa, nos avisa que hagamos lo que podamos y pidamos lo que no podamos y nos ayuda para que podamos» (Denz. 804).

¿Qué más se puede pedir sabiendo con certeza infalible todo esto? ¿Ver las cosas del todo claras? Esto está reservado para el día de las supremas revelaciones. Mientras tanto, *con temor y temblor trabajad por vuestra salud* (Phil. 2,12), sabiendo que, sea cual fuere la solución del problema de la divina predestinación, la salvación eterna está al alcance de cada uno, y por parte de Dios no quedará.

b) La perseverancia final en sí misma

La perseverancia final, como hemos indicado ya, es un gran don de Dios, que hace coincidir el estado de gracia con el instante mismo de la muerte. Como veremos en seguida, este gran don escapa en absoluto no sólo al poder del libre albedrío—como es obvio—, sino incluso al mismo mérito sobrenatural del que posee ya la gracia habitual o santificante. Es un don *enteramente gratuito y misericordioso de Dios*, que nadie puede estrictamente merecer y que responde en última instancia a la divina predestinación a la gloria. Sin embargo, todos lo podemos impetrar *infaliblemente* con la oración revestida de las debidas condiciones, como veremos luego.

Vamos a examinar cuidadosamente lo que sobre este gran don nos dicen la Sagrada Escritura, el magisterio de la Iglesia, la tradición y la teología católica. Procederemos según nuestra costumbre por conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª: Ningún justo, por muy perfecto que sea, puede perseverar largo tiempo en el estado de gracia sin un auxilio especial de Dios.

98. Esta conclusión es *de fe*, y la hemos justificado teológicamente más arriba (cf. n.36). Nos limitamos a recordar aquí la declaración dogmática del concilio de Trento:

«Si alguno dijere que el justificado puede perseverar, *sin especial auxilio de Dios*, en la justicia recibida, o que con este auxilio no puede, sea anatema» (Denz. 832).

Conclusión 2.ª: La perseverancia final en la gracia es un gran don de Dios enteramente gratuito, que, por lo mismo, nadie puede merecer.

99. Expliquemos un poco los términos de la conclusión:

La perseverancia final en la gracia, o sea, el hecho de morir en gracia de Dios.

Es un gran don de Dios: solamente El lo puede conceder, y lo concede de hecho a quien le place.

Enteramente gratuito: no es el resultado de ningún mérito contraído anteriormente por el hombre, sino que es puro regalo y misericordia de Dios.

Que nadie puede merecer: ni siquiera los mayores santos canonizados por la Iglesia, por rebasar y trascender en absoluto la esfera del mérito sobrenatural.

Explicados los términos, veamos ahora la prueba teológica de la conclusión.

1. La Sagrada Escritura.—Todos los textos relativos a la elección gratuita de los predestinados a la gracia y la gloria implican que sólo a Dios debe atribuirse la conservación del estado de gracia en el instante de la muerte. Escuchemos a San Pablo:

Ahora bien: sabemos que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman, de los que, según sus designios, son llamados. *Porque a los que de antes* conoció, *a ésos los* predestinó *a ser conformes con la imagen de su Hijo, para que éste sea el primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, a ésos también* llamó; *y a los que llamó, a ésos los* justificó; *y a los que justificó, a ésos también los* glorificó (Rom. 8,28-30).

Tendré misericordia de quien tenga misericordia, y tendré compasión de quien tenga compasión. Por consiguiente, no es del que quiere ni del que corre, *sino de Dios, que tiene misericordia* (Rom. 9,15-16).

Por cuanto que en El nos eligió antes de la constitución del mundo *para que fuésemos santos e inmaculados ante El*, y nos predestinó *en caridad a la adopción de hijos suyos por Jesucristo*, conforme al beneplácito de su voluntad, *para alabanza de la gloria de su gracia* (Eph. 1,4-6).

Dios nos salvó y nos llamó con vocación santa, no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su propósito *y de la gracia que nos fue dada en Cristo Jesús antes de los tiempos eternos* (2 Tim. 1,9).

Pues de gracia habéis sido salvados por la fe, y esto no os viene de vosotros, es don de Dios; *no viene de las obras para que nadie se gloríe* (Eph. 2,8-9).

Esta elección enteramente gratuita y misericordiosa a la gracia y la gloria supone también, naturalmente, la gratuidad absoluta del don de la perseverancia final, infaliblemente conectado con la gloria eterna. A él aluden San Pedro y San Pablo en los siguientes textos:

Y el Dios de toda gracia, que os llamó en Cristo a su gloria eterna, después de un breve padecer os perfeccionará y afirmará, *os fortalecerá y* consolidará (1 Petr. 5,10).

Cierto de que el que comenzó en vosotros la buena obra, la llevará a cabo hasta el día de Cristo Jesús (Phil. 1,6).

2. El magisterio de la Iglesia.—El concilio de Trento dice expresamente que la perseverancia final es «un gran don de Dios», que nadie puede saber con certeza si lo recibirá o no. He aquí sus propias palabras:

«Si alguno dijere con absoluta e infalible certeza que tendrá ciertamente *aquel grande don de la perseverancia hasta el fin*, a no ser que lo hubiera sabido por especial revelación, sea anatema» (Denz. 826).

Y, explicando más ampliamente su pensamiento, declaró el mismo sacrosanto concilio de Trento:

«Igualmente, acerca del don de la perseverancia, de que está escrito: *El que perseverare hasta el fin, ése se salvará* (Mt. 10,22) —*lo que de ninguna otra parte puede venir sino de Aquel que es «poderoso para afianzar al que está firme»* (Rom. 14,4), *para que lo esté perseverantemente* y para restablecer al que cae—, nadie se prometa nada cierto con absoluta certeza, aunque todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza. Porque Dios, si ellos no faltan a su gracia, como empezó la obra buena, así la acabará, *obrando el querer y el acabar* (Phil. 2,13). Sin embargo, *los que creen que*

están firmes, cuiden de no caer (1 Cor. 10,12) y *con temor y temblor obren su salvación* (Phil. 2,12), en trabajos, en vigilias, en limosnas, en oraciones y oblaciones, en ayunos y castidad (cf. 2 Cor. 6,3ss.). En efecto, sabiendo que han renacido *a la esperanza* (cf. 1 Petr. 1,3) de la gloria y no todavía a la misma gloria, deben temer por razón de la lucha que aún les aguarda con la carne, con el mundo y con el diablo, de la que no pueden salir victoriosos si no obedecen, con la gracia de Dios, a las palabras del Apóstol (Rom. 8, 12 s.): *No somos deudores de la carne, para vivir según la carne; porque, si vivís según la carne, moriréis; mas, si por el espíritu mortificáis las obras de la carne, viviréis*» (Denz. 806).

Estos textos indican con toda claridad que la perseverancia final escapa en absoluto a toda clase de merecimientos. Se nos dice, en efecto, que es un gran *don de Dios;* que *no puede venir sino de Aquel que sostiene al que está en pie para que no caiga;* que nadie puede saber con certeza—a menos de una divina revelación—si lo recibirá o no; que es menester obrar nuestra salvación *con temor y temblor,* como dice San Pablo; y que, sin embargo de todo esto, hemos de esperar confiadamente que, si no resistimos a la gracia, el Señor nos concederá misericordiosamente ese don, acabando la obra salvadora que comenzó. Todas estas cosas carecerían de sentido si la perseverancia final estuviera en manos del hombre por vía de mérito sobrenatural.

Volveremos otra vez sobre la incertidumbre del don de la perseverancia final (conclusión cuarta).

3. LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La razón, iluminada por la fe, puede encontrar argumentos del todo demostrativos de la absoluta gratuidad de la perseverancia final y, por consiguiente, de que escapa a toda clase de merecimientos. He aquí algunos de los más importantes:

a) PORQUE EL PRINCIPIO DEL MÉRITO NO CAE BAJO EL MÉRITO.—Este conocido aforismo, familiar a todas las escuelas católicas, es evidentísimo para todo el que sepa comprenderlo. En efecto: si para merecer alguna cosa es indispensable reunir alguna condición, es evidente que esa condición no puede merecerse en sí misma, pues sería contradictorio: nadie puede merecer aquello precisamente que le da el poder de merecer, o sea, aquello sin lo cual no puede merecer nada. Por eso nadie puede merecer absolutamente nada en el orden sobrenatural sin poseer de antemano la gracia santificante, que es, precisamente, *el principio* o condición indispensable de todo mérito sobrenatural.

Ahora bien: como hemos visto en la conclusión anterior, según la definición del concilio de Trento, nadie puede perseverar en gracia *sin un especial auxilio de Dios* (Denz. 832). Este auxilio especial de Dios no es ni puede ser otro que *la moción divina conservadora de la gracia,* porque en esto consiste precisamente el don de la perseverancia, en que el hombre se conserve en gracia hasta la muerte. Pero la moción conservadora de la gracia no puede merecerse de ninguna manera; porque la moción *conservadora* de una cosa que depende esencialmente de otra no es distinta de la moción *productora* de la misma, ya que la conservación de una cosa en el ser no es sino *una producción continuada en el mismo ser;* por lo tanto, la acción *conservadora* de la gracia—que depende esencialmente de Dios—no se distingue de la acción

productora de la misma, a semejanza de una cosa iluminada por el sol, que no solamente recibe la luz del mismo en el momento de empezar a ser iluminada, sino *todo el tiempo* en que permanezca iluminada [18]. Y como la *producción* de la gracia en el que todavía no la tenga no se puede de ninguna manera *merecer,* hay que concluir que tampoco se puede merecer la *conservación* en la misma gracia, y, por lo mismo, que no se puede merecer la perseverancia final [19].

Y no se diga que, como definió el concilio de Trento (Denz. 642), el hombre puede con la gracia merecer el aumento de la misma gracia y hasta la vida eterna; luego con mayor razón podrá merecer con la gracia la conservación en ella hasta la muerte. No vale esta razón, porque la conservación en el estado de gracia es completamente distinta de los méritos que con ella se puedan adquirir. *Mientras Dios le conserve en gracia,* el hombre puede con ella merecer el aumento de la misma, la vida eterna y el aumento de la gloria, como dice el concilio de Trento; pero lo que de ninguna manera puede merecer *es el hecho mismo de conservarse en gracia,* porque esto equivaldría a merecer *la misma gracia*—como hemos visto—, lo cual es absurdo y contradictorio, pues la gracia es precisamente el *principio del mérito,* que escapa necesariamente a todo merecimiento [20]. Por eso, el mismo concilio de Trento, en el momento de definir que con la gracia puede el hombre merecer el aumento de la misma y la gloria eterna, advierte expresamente: «a condición, sin embargo, de que muera en gracia de Dios—*si tamen in gratia decesserit*» (Denz. 842)—, con lo cual excluye de toda clase de merecimiento el hecho mismo de morir en gracia, o sea, la perseverancia final [21].

b) POR LA NECESIDAD DEL AUXILIO DIVINO PARA CONSERVARSE EN GRACIA.—Es muy diferente, en efecto, la condición del hombre frente al pecado y frente a la gracia. Para caer en pecado le basta simplemente la deficiencia misma de su libre albedrío, tornadizo y versátil; por eso dice San Agustín: «El que cae, por su propia voluntad cae» [22]; y Santo Tomás explica admirablemente cómo la criatura racional se mueve a sí misma para pecar [23]. Para conservarse en gracia, en cambio, el libre albedrío humano necesita de un *auxilio especial de Dios* que le afirme inquebrantablemente en el bien, venciendo su inconstancia y versatilidad. Por eso añade San Agustín a las palabras antes citadas: «Y el que permanece en pie, por la voluntad de Dios permanece en pie. Porque *poderoso es Dios para mantenerle firme;* no él a sí mismo, sino Dios». Ahora bien: este auxilio especial de Dios *conservatorio de la gracia* no se puede merecer, como hemos visto en el argumento anterior.

c) PORQUE, SI HUBIERA MERECIDO LA PERSEVERANCIA, EL JUSTO NO PODRÍA PECAR (contra lo que nos enseña la experiencia continua).—Escuchemos a Santo Tomás explicando esta razón: «Todo lo que se merece, se consigue de Dios, a no ser que el pecado lo impida. Pero muchos realizan (con la gracia) obras meritorias y, sin embargo, no consiguen la perseverancia. Ni puede decirse que esto ocurre por el impedimento del pecado que ha sobrevenido; porque el hecho mismo de pecar se opone ya a la perseveran-

[18] Cf. I,104,1 ad 4.
[19] Cf. I-II,109,10; 114,9; II-II,137,4.
[20] Cf. I-II,114,9 c. et ad 2.
[21] Escuchemos a Santo Tomás explicando esta razón: «Bajo el mérito del hombre cae todo aquello que se refiere al *término* del libre albedrío, movido directamente por Dios, pero no aquello que se refiere al *principio* de ese movimiento. Por donde aparece claro que la perseverancia de la gloria, que es el *término* de dicho movimiento, cae bajo el mérito; pero la perseverancia de esta vida no cae bajo el mérito, porque depende *exclusivamente* de la moción divina —*quia dependet solum ex motione divina*—, que es el *principio* de todo mérito. Por lo mismo, Dios concede *gratuitamente* la perseverancia a todos aquellos a quienes la concede» (I-II,114,9).
[22] SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae,* c.8 n.19: BAC, *Obras,* t.6 p.589.
[23] I-II,79,1-2; cf. *De malo,* 3,1-2.

cia, de tal modo que, si alguno hubiera merecido la perseverancia, Dios no hubiera permitido que cayera en pecado. Luego la perseverancia no cae bajo mérito» [24].

Como se ve claro por todos estos argumentos, la perseverancia final escapa en absoluto a toda clase de merecimientos. Es un *gran don de Dios*, como dice el concilio de Trento, que El concede a quien le place de una manera enteramente gratuita y misericordiosa. Sin embargo, como vamos a ver en la siguiente conclusión, la perseverancia final está perfectamente al alcance de cualquiera que quiera obtenerla. No por vía de *mérito*, pero sí por vía de *impetración infalible*, por la oración revestida de las debidas condiciones. Pero, antes de exponer esta doctrina tan consoladora, vamos a recoger en forma de escolio una de las cuestiones más abstrusas y misteriosas de cuantas pueden plantearse en teología, que ha excitado y excitará siempre la curiosidad e inquietud del corazón humano. Hela aquí:

100. Escolio.—*Siendo la perseverancia final un don enteramente gratuito de Dios que nadie puede merecer, ¿por qué no lo concede Dios a todos? Y si no a todos, ¿por qué lo concede a unos con preferencia a otros? ¿Por qué eligió a Pedro y no a Judas?*

Nadie absolutamente puede contestar a estas preguntas. Es un misterio insondable de Dios, que hacía exclamar a San Pablo lleno de estupefacción: «*¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insolubles son sus juicios e inescrutables sus caminos!* Y Santo Tomás de Aquino, príncipe de la teología católica, al examinar este problema, no supo decir otra cosa sino esto: «Porque, si me preguntas en singular por qué Dios da a éste y no al otro el don de la perseverancia, no hay otra razón que la divina voluntad» [25]. Lo mismo había dicho antes que él el gran Doctor de la gracia, San Agustín: «Por qué, entre dos fieles piadosos, a éste se le da la perseverancia final y al otro no, es un misterio inescrutable de Dios» [26].

Una cosa está del todo clara y es del todo indiscutible, a saber: que en Dios no hay ni puede haber acepción de personas, como repite incesantemente San Pablo (Rom. 2,11; Gal. 2,6; Eph. 6,9; Col. 3,25; cf. Act. 10,34; 1 Petr. 1,17, etc.) y que, por lo mismo, al escoger a unos con preferencia a otros procede santísimamente y sin cometer injusticia alguna. Es indudable que tendrá sus razones divinas y eternas para obrar así, pero en este mundo las ignoramos por completo. A Santa Teresa de Jesús, lejos de escandalizarla estos secretos inescrutables de Dios, le ponían grandísima devoción [27], y

[24] I-II,114,9 arg. *sed contra*.
[25] *In 2 Tim.* 2 lect.3; cf.I,23,5 ad 3.
[26] SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, c.9 n.21. Hay que leer todo este admirable capítulo, lo mismo que el 8 de su otro libro *De correptione et gratia*, donde examina el mismo angustioso problema (véase en *Obras* t.6 [BAC] p.151 y 591).
[27] He aquí sus propias palabras: «En esto no tenía el demonio fuerza jamás para tentarme... ni en ninguna cosa de fe; antes me parecía *mientras más sin camino natural iban, más firme la tenía*, y me daba devoción grande» (*Vida*, 19,9). Y en otro lugar: «En lo demás no era

no se admiraba nada de que las cosas de Dios, infinitamente grandes en sí mismas, no quepan en nuestra pobre cabeza humana. ¡Qué grande es Dios, en efecto, cuando escapa en absoluto a toda nuestra capacidad de comprensión!

De todas formas, si es cierto que este misterio insondable no tiene solución, si queremos buscarla por parte de la divina elección y predestinación, o por vía de mérito con relación a la perseverancia final, la tiene grandísima y totalmente tranquilizadora por otro camino no menos firme y seguro: por vía de oración, que puede obtenernos de Dios *infaliblemente* la gracia soberana de la perseverancia final. Cómo se realiza esto y cómo puede compaginarse con la libre elección y predestinación divinas, vamos a verlo a continuación.

Conclusión 3.ª: Con la oración revestida de las debidas condiciones puede obtenerse infaliblemente de Dios el gran don de la perseverancia final.

101. Expliquemos, ante todo, los términos de la conclusión:

CON LA ORACIÓN de petición o de súplica.

REVESTIDA DE LAS DEBIDAS CONDICIONES. Santo Tomás señala cuatro (II-II,83,15 ad 2): a) que se pida algo *para sí mismo* (el prójimo puede oponer el obstáculo voluntario de su resistencia); b) *cosas necesarias o convenientes* para la salvación eterna; c) *piadosamente* (es decir, con fe, humildad, en nombre de Cristo, etc.); y d) con *perseverancia*, o sea, insistentemente hasta conseguirlo. Cuando se juntan estas cuatro condiciones, se obtiene siempre, *infaliblemente*, lo que se pide, en virtud de la promesa divina, que consta claramente en el Evangelio, como vamos a ver en seguida.

PUEDE OBTENERSE. No decimos *merecerse*, sino obtenerse, conseguirse. No por vía de *justicia*, sino de pura *liberalidad* y misericordia. No se trata de exigir un jornal, sino de pedir una limosna.

INFALIBLEMENTE: por la promesa de Dios, que se ha comprometido a ello y es imposible que deje de cumplir su palabra.

EL GRAN DON: continúa siéndolo aun cuando lo obtengamos *infaliblemente*, puesto que no lo habremos obtenido por vía de mérito o de justicia, sino por vía de impetración o de limosna gratuita.

DE LA PERSEVERANCIA FINAL, o sea, de la muerte en gracia de Dios, conectada infaliblemente con la salvación eterna.

He aquí ahora la prueba teológica de nuestra conclusión:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Nos dice con toda claridad que obtendremos de Dios *todo* cuanto le pidamos en orden a nuestra eterna salvación; y, como es obvio, ninguna otra cosa es más necesaria para conseguirla que la perseverancia final. La promesa divina consta con toda claridad en las sagradas páginas. He aquí algunos textos del todo explícitos e inequívocos:

Pedid, y se os dará; buscad, y hallaréis; llamad, y se os abrirá. Porque quien pide recibe; quien busca halla y a quien llama se le abre (Mt. 7,7-8).

menester más para mí de pensar hízolo Dios todo, y veía que no había de qué espantarme, sino por qué alabarle, *y antes me hacen devoción las cosas dificultosas, y mientras más, más* (*Vida*, 28,6).

Y todo cuanto con fe pidiereis en la oración, lo recibiréis (Mt. 21,22).

Y lo que pidiereis en mi nombre, eso haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo; si me pidiereis alguna cosa en mi nombre, yo lo haré (Io. 14,13-14).

Si permanecéis en mí y mis palabras permanecen en vosotros, pedid lo que quisiereis y se os dará (Io. 15,7).

... para que cuanto pidiereis al Padre en mi nombre os lo dé (Io. 15,16).

En verdad, en verdad os digo: Cuanto pidiereis al Padre os lo dará en mi nombre... Pedid y recibiréis, para que sea cumplido vuestro gozo (Io. 16,23-24).

Y la confianza que tenemos en El es que, si le pedimos alguna cosa conforme con su voluntad, El nos oye. Y si sabemos que nos oye en cuanto le pedimos, sabemos que obtenemos las peticiones que le hemos hecho (1 Io. 5,14-15).

Es imposible hablar más claro y con más apremiante insistencia. La promesa divina consta con toda certeza en las fuentes mismas de la revelación.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—El concilio II de Orange afirma que «la ayuda de Dios ha de ser implorada siempre, aun por los renacidos y sanados, *para que puedan llegar a buen fin o perseverar en la buena obra*» (Denz. 183). El concilio de Trento, después de decir que nadie puede saber con certeza si recibirá o no el don de la perseverancia final, añade, sin embargo, que «todos deben colocar y poner en el auxilio de Dios la más firme esperanza» (Denz. 806), ya que «Dios no manda imposibles a nadie, sino que al mandar avisa que hagas lo que puedas y *pidas lo que no puedas* y ayuda para que puedas» (Denz. 804). Por otra parte, la Iglesia en su liturgia pide continuamente la perseverancia en el bien y la salvación eterna. Y, según San Agustín, en el *Padrenuestro* no pedimos otra cosa que la perseverancia final [28].

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—He aquí cómo expone Santo Tomás los argumentos de razón:

«Con la oración podemos impetrar incluso lo que no podemos merecer. Porque Dios escucha a los mismos pecadores cuando le piden perdón, aunque de ningún modo lo merecen, como explica San Agustín comentando aquello del Evangelio (Io. 9,31): *Sabemos que Dios no escucha a los pecadores.* De otra suerte hubiera sido inútil la oración del publicano cuando decía: *Compadécete de mí, Señor, que soy un hombre pecador* (Lc. 18,13). De semejante manera *podemos impetrar el don de la perseverancia final para nosotros o para otros, aunque no caiga bajo el mérito*» [29].

«Hay también en la Sagrada Escritura muchas oraciones en las cuales se pide a Dios la perseverancia; por ejemplo, en el Salmo: *Asegura mis pasos en tus senderos para que mis pisadas no resbalen* (Ps. 16,5). Y en la epístola segunda a los Tesalonicenses (2,16-17): *Dios, nuestro Padre, consuele vuestros corazones y los confirme en toda obra y palabra buena.* Esto mismo se pide en la oración dominical, principalmente cuando se dice: «Venga a nos tu reino», pues no vendrá a nosotros el reino de Dios si no perseverásemos en el bien. Pero sería ridículo pedir a Dios lo que no proviene de El. Luego la perseverancia del hombre procede de Dios» [30].

28 Cf. SAN AGUSTÍN, *De dono perseverantiae*, c.2-5: ML 45,996.999; BAC, *Obras*, t.6 p.569-579.
29 I-II,114,9 ad 1.
30 *Contra gent.* III,155.

A estos argumentos de Santo Tomás se pueden añadir otros que se apoyan no sólo en la bondad, sino hasta en la justicia misma de Dios. He aquí uno de los más claros y convincentes:

Todo hombre está obligado a asegurar su salvación por todos los medios a su alcance. Ahora bien: como la perseverancia final—condición indispensable para salvarse—no puede ser merecida por nadie, si no tuviéramos a nuestra disposición un medio *seguro* e *infalible* de conseguirla, sería vano e injusto el precepto divino que nos obliga a salvarnos; porque podría darse el caso de no conseguir esa salvación después de haber hecho de nuestra parte *todo* lo posible para asegurarla, lo cual es absurdo, blasfemo y herético. Tiene que haber, pues, un medio *seguro e infalible* de salvación colocado al alcance de todos los hombres, y ese medio no es otro que la oración de súplica revestida de las debidas condiciones.

Contra esta doctrina, tan profundamente tranquilizadora, pueden, sin embargo, ponerse algunas objeciones aparatosas, la solución de las cuales redondeará la doctrina que acabamos de exponer y la hará más clara y coherente.

PRIMERA OBJECIÓN.—La voluntad de Dios y sus disposiciones eternas son absolutamente inmutables. Si El ha dispuesto concedernos la gracia de la perseverancia final, nos la concederá aunque no se la pidamos; y si no, es inútil que se la pidamos, pues infaliblemente nos quedaremos sin ella, ya que Dios no puede cambiar de voluntad.

RESPUESTA.—Es cierto que Dios no cambia ni puede cambiar de voluntad, porque ese cambio supondría una equivocación o error en la primera determinación divina, lo cual es imposible en Dios. Pero de ahí no se sigue que la oración sea inútil, porque Dios ha determinado desde toda la eternidad conceder algunas cosas *a condición de que se las pidan*, o sea, vinculándolas a nuestras oraciones. De donde se sigue que, si pedimos esas cosas, las tendremos ciertamente; pero, si no las pedimos, nos quedaremos sin ellas. No se trata de que Dios mude o cambie su voluntad, sino de que nosotros cumplamos la condición que El ha señalado para concedernos tales gracias. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

«La divina Providencia no sólo dispone las cosas que se han de producir en el mundo, sino también las *causas* y el *orden* en que han de producirse. Ahora bien: entre esas causas figuran los actos humanos. Luego hay que concluir que los hombres tienen que hacer algunas cosas, no para cambiar con ellas las disposiciones divinas, sino para cumplir las condiciones que Dios ha señalado para que se verifiquen aquellas cosas. No oramos, pues, para cambiar las divinas disposiciones, sino para impetrar lo que Dios dispuso conceder a las oraciones de los santos» [31].

La oración no es, pues, una simple *condición*, sino una verdadera *causa segunda* condicional (la causa primera absoluta de todo cuanto existe es el mismo Dios). No se puede cosechar sin haber sembrado; la siembra no es simple condición, sino causa *segunda* de la cosecha.

31 II-II,83,2.

SEGUNDA OBJECIÓN.—O estoy predestinado o no lo estoy. Si lo estoy, me salvaré infaliblemente haga lo que haga, pues la divina predestinación es infalible o infrustrable; y si no lo estoy, haga lo que haga, me condenaré sin remedio. Luego es inútil orar o practicar el bien.

RESPUESTA.—Hay aquí un sofisma muy grande, que se deshace fácilmente con los principios que acabamos de sentar al resolver la objeción anterior. Es cierto que la predestinación es infrustrable y no puede fallar; pero también lo es que el hombre tiene que cooperar a la gracia cumpliendo los planes misericordiosos de Dios, sin cuya cooperación no se realizarían esos planes. El predestinado cooperará de hecho, infaliblemente, a los planes de Dios, ya que está predestinada por Dios esta misma cooperación, que se realizará sin falta; pero esta cooperación es de tal manera necesaria, que sin ella el hombre no se salvaría. Escuchemos a Santo Tomás:

> En la predestinación hay que distinguir dos cosas: la misma preordinación divina y su efecto. En cuanto a lo primero, la predestinación en modo alguno puede ser ayudada por las oraciones de los santos, pues no son éstas las que hacen que alguien sea predestinado por Dios. Pero, en cuanto a lo segundo, se dice que la predestinación es ayudada por las oraciones de los santos y por otras obras buenas; porque la providencia, de la que forma parte la predestinación, no prescinde de las causas segundas, sino que provee a sus efectos en forma tal, que incluso el orden de las causas segundas está comprendido en sus planes. Por tanto, así como Dios provee a los efectos naturales de modo que tengan causas también naturales, sin las cuales no se producirán, de la misma manera predestina la salvación de alguien de modo tal, que *bajo el orden de la predestinación queda comprendido todo lo que promueve la salvación del hombre, bien sean sus propias oraciones, las de los demás, las otras obras buenas o cualquiera de las cosas sin las cuales no se alcanza la salvación.* Y he aquí por qué los predestinados deben poner empeño en orar y practicar el bien, pues de esta manera se realiza con certeza el efecto de la predestinación, y por esto dice San Pedro: *Procurad, por vuestras buenas obras, hacer cierta vuestra vocación y elección*» [32].

De modo que la predestinación conseguirá sin falta su objetivo, pero *a base de la libre cooperación del hombre;* de tal manera que *no se conseguiría* sin esta cooperación, que, sin embargo, se realizará de hecho *infaliblemente* por estar también predestinada [33]. Por eso es una gran señal de predestinación el vivir habitualmente en gracia de Dios y esforzarse en cumplir sus mandamientos, pues con ello aparece claro que *vamos cumpliendo los planes de Dios* en orden a

[32] I,23,8.

[33] Sabido es que, como enseña la más elemental filosofía, lo *infalible* es perfectamente compatible con lo *libre*, aunque lo libre sea incompatible con lo *necesario*. No es lo mismo *necesario* que *infalible*. Necesario es lo que *de hecho* y *de derecho* es así y no puede ser de otra manera (v.gr., 2 + 2 = 4). Infalible, en cambio, es aquello que *de hecho* es así, pero en absoluto o *de derecho* podría ser de otra manera. Por ejemplo: el pecador que comete un pecado permanece *infaliblemente* en él *mientras no se arrepienta;* pero nadie le impide arrepentirse y salir de él por el perdón de Dios. Su permanencia en el pecado no es, pues, una cosa *necesaria* (puede y debe arrepentirse con la gracia de Dios), pero sí *infalible* mientra no quiera arrepentirse. He aquí juntos lo *infalible* y lo *libre*, aunque sea imposible juntar lo *necesario* con lo *libre*.

nuestra eterna salvación, que llegará de hecho a su debido tiempo, o sea, cuando hayamos cumplido por nuestra parte la última condición prevista y ordenada por Dios.

Y con esto queda deshecho el sofisma del llamado *determinismo teológico* de los fatalistas árabes y algunos protestantes, que hemos recogido más arriba (cf. n.43). Aquello de que «lo que Dios sabe que ocurrirá, ocurrirá sin falta», es una verdad muy grande; pero de esto no se sigue que el hombre no pueda o no deba hacer nada para salvarse, sino que es necesario que coopere a la acción de Dios para llegar *los dos juntos* (Dios y el hombre) al resultado previsto por Dios.

Con este sofisma del determinismo teológico quiso engañar el demonio a un monje que hacía mucha penitencia, según se lee en las *Vidas de los Padres del desierto*. Presentándose un día el tentador, arguyó al monje del siguiente modo: «O estás predestinado o no lo estás. Si lo estás, ¿para qué haces penitencia, pues de todas formas te has de salvar? Y si no lo estás, ¿por qué te molestas en hacerla, pues de todas formas te has de condenar? Luego déjate de penitencias y entrégate a toda clase de placeres sin miedo a cambiar por ellos los planes que Dios tenga sobre ti». A lo que contestó el monje agudamente, retorciéndole el argumento en la siguiente forma: «O estoy predestinado o no lo estoy: dices bien. Si lo estoy, ¿por qué me tientas, si de todas formas me he de salvar? Y si no lo estoy, ¿por qué te molestas en tentarme, si de todas formas iré contigo al infierno? Luego vete de aquí y déjame en paz con mis penitencias».

No sabemos si el anterior relato es o no histórico, pero es indudable que echa completamente por tierra el argumento de los fatalistas. Dios *en el orden de la intención* nos ha predestinado por un decreto enteramente gratuito y misericordioso, ya que la predestinación—al menos tomada *adecuadamente*, o sea, incluyendo todo el proceso de la gracia y la gloria—es completamente gratuita, como reconocen todas las escuelas teológicas y se desprende de los datos de la fe (cf. Mt. 25,34; Rom. 8,29-30; 9,11-13; Eph. 1,3-5, etc.); pero *en el orden de la ejecución* exige y reclama nuestra cooperación para llevar a cabo aquel plan enteramente gratuito de su intención eterna. Sin esta cooperación del hombre, aquel plan no se realizaría de hecho; aunque esta cooperación no faltará en los predestinados, que la prestarán libre, pero infaliblemente en el sentido que acabamos de explicar. Por eso no hay otra señal más clara de predestinación como el vivir habitualmente en gracia de Dios, trabajando con temor y temblor en nuestra propia salvación. Como no la hay tan clara de futura reprobación como el vivir habitualmente en pecado, sin preocuparse de salir de él; sobre todo si esta actitud se ha tomado precisamente por el absurdo pretexto de que «lo que Dios sabe que ocurrirá, ocurrirá sin falta».

Conclusión 4.ª: Nadie puede saber con certeza, a no ser por revelación especial de Dios, si recibirá o no el gran don de la perseverancia final.

102. Esta conclusión es *de fe*, expresamente definida por el concilio de Trento (Denz. 826), cuyas palabras hemos citado en la segunda conclusión.

Esta incertidumbre existe tan sólo de parte del hombre. Dios sabe muy bien quiénes son los que tiene predestinados para la gloria, y todos ellos recibirán infaliblemente el don de la perseverancia final, sin que falle uno solo. Pero el hombre, mientras permanece en este mundo, ignora los secretos designios de Dios sobre él y no puede prever tampoco si, por parte suya, será o no fiel a la gracia hasta el momento de la muerte. La incertidumbre del hombre arranca, pues, de estos dos principios que ignora en absoluto: su predestinación por parte de Dios y su propia fidelidad a la gracia, que depende en gran parte de la versatilidad y capricho de su libre albedrío. Sólo una revelación *especial* de Dios podría sacarle de tamaña duda.

De hecho, Dios ha revelado a algunos siervos suyos que les tenía predestinados a la gloria. San Francisco de Asís creyó morirse de alegría cuando lo supo de parte de Dios. En nuestros días tenemos el caso de los niños videntes de Fátima, a quienes la Santísima Virgen contestó afirmativamente a la pregunta sobre si irían al cielo. Se citan otros muchos casos en la historia de los santos.

En cambio, a muchos teólogos les parece que Dios no podría revelar a nadie su futura condenación, puesto que, al recibir este anuncio divino, el hombre se desesperaría en el acto, ya que la presciencia divina no puede fallar y, por consiguiente, la esperanza de ir al cielo se habría derrumbado definitivamente y para siempre. Ahora bien: parece que Dios—al menos de potencia *ordenada*, como se dice en teología—no puede dar a nadie una noticia que le lleve de una manera necesaria e inevitable a cometer un pecado mortal gravísimo, como es el de la desesperación. De hecho jamás se ha oído decir que Dios revelara a alguien su futura condenación.

Conclusión 5.ª: Sin embargo, podemos conjeturar en cierto modo nuestra futura perseverancia a base de las llamadas señales de predestinación.

103. Aunque es cierto que nadie puede saber con certeza —a menos de una revelación especial—si recibirá o no el gran don de la perseverancia final, sin embargo, para nuestra tranquilidad y consuelo, todos los teólogos están de acuerdo en señalar algunas conjeturas por las cuales podemos alimentar una esperanza muy firme y fundada de que obtendremos de Dios ese gran don de la perseverancia final. Los teólogos las llaman *señales de predestinación*, y son principalmente las siguientes:

1.º **Vivir habitualmente en gracia de Dios.**—Como hemos dicho más arriba, ésta es la mayor señal de todas, ya que sólo el pecado podría arrebatarnos la perseverancia final. Por eso dice San Pablo: *El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios; y si hijos, también herederos* (Rom. 8,16-17). Y San Juan añade por su parte: *Carísimos, si el corazón no nos arguye, podemos acudir confiados a Dios, y si pedimos, recibiremos de El, porque guardamos sus preceptos y hacemos lo que es grato en su presencia* (1 Io. 3,21-22). En cambio, no hay ninguna otra señal más clara de eterna reprobación como vivir habitualmente en pecado, sin preocuparse poco ni mucho de salir de él.

2.º **Espíritu de oración.**—Es otra gran señal. Como hemos visto en la tercera conclusión, la oración, revestida de las debidas condiciones, obtiene infaliblemente el don de la perseverancia final. Por eso San Alfonso de Ligorio no vacila en afirmar: «El que ora se salva ciertamente, y el que no ora, ciertamente se condena. Si dejamos a un lado a los niños, todos los demás bienaventurados se salvaron porque oraron, y los condenados se condenaron por no haber orado. Y ninguna otra cosa les producirá en el infierno más espantosa desesperación que pensar que les hubiera sido cosa muy fácil el salvarse, pues lo hubieran conseguido pidiendo a Dios sus gracias, y que ya serán eternamente desgraciados, porque pasó el tiempo de la oración» [34].

3.º **Una verdadera humildad**, que es la mejor garantía de la gracia y de las demás virtudes. El apóstol Santiago nos dice abiertamente que *Dios resiste a los soberbios y da su gracia a los humildes* (Iac. 4,6). Esto mismo aparece claro en el Evangelio. Cristo perdonó en el acto a toda clase de pecadores (ladrones, adúlteros, etc.), pero rechazó con indignación el orgullo y obstinación de los fariseos. La historia confirma continuamente los datos bíblicos: ¡cuántos pretendidos «superhombres» que no querían inclinarse ante Dios pagaron caro su orgullo, muriendo sin sacramentos y con manifiestas señales de reprobación!

4.º **Paciencia cristiana en la adversidad.**—El futuro réprobo se desespera cuando le sale mal alguna cosa y hasta tiene la incalificable osadía de quejarse de Dios o de acusarle como autor de sus descalabros (¡gran señal de reprobación!). El justo, en cambio, sabe reaccionar como el santo Job (2,10) y acepta con resignación y paciencia los infortunios que Dios permite que vengan sobre él en castigo de sus pecados. San Pablo advierte expresamente que seremos *herederos de Dios y coherederos de Cristo* SUPUESTO QUE PADEZCAMOS CON EL *para ser con El glorificados* (Rom. 8,17). Y en otro lugar añade todavía: *Si sufrimos con El, con El reinaremos. Si le negamos, también El nos negará* (2 Tim. 2,12).

5.º **El ejercicio de la caridad para con el prójimo y de las obras de misericordia.**—Consta expresamente en la Sagrada Escritura y lo confirma la experiencia diaria. En el libro de Tobías leemos lo siguiente:

Según tus facultades haz limosna, y no se te vayan los ojos tras lo que des. No apartes el rostro de ningún pobre, y Dios no lo apartará de ti. Si abundas en bienes, haz de ellos limosna; y si éstos fueren escasos, según esa tu escasez no temas hacerla. Con esto atesoras un depósito para el día de la necesidad, pues la limosna libra de la muerte y preserva de caer en las tinieblas (Tob. 4, 7-10).

Y si esto puede decirse de la simple limosna material, con la que se alivia y socorre al pobre en sus necesidades materiales, con mucha mayor razón hay que aplicarlo a la limosna espiritual, que vale infinitamente más. Por eso el apóstol Santiago nos dice expresamente que *si alguno de nosotros se extravía de la verdad y otro logra reducirle, sepa que quien convierte a un pecador de su errado camino salvará su alma de la muerte y cubrirá la muchedumbre de sus pecados* (Iac. 5,19-20).

[34] SAN ALFONSO MARÍA DE LIGORIO, *Del gran medio de la oración*, p.1.ª c.1 final (p.70, ed. Madrid 1936). Cf. *Preparación para la muerte*, consid.30 punto 2.º al final (p.478, ed. Madrid 1943).

6.º **Un amor sincero y entrañable hacia Cristo, Redentor de la humanidad.**—Es una señal clarísima de predestinación, de las más seguras y eficaces. El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que no rechazará jamás a quien se acerque a El: *Todo el que mi Padre me da viene a mí, y al que viene a mí yo no lo echaré fuera* (Io. 6,37). Y un poco más adelante nos dice terminantemente con relación a la Eucaristía: *El que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo le resucitaré el último día... El que come este pan vivirá para siempre* (Io. 6,54 y 58).

Esta magnífica promesa, vinculada a la digna recepción de la Eucaristía, volvió a renovarla en estos últimos tiempos el mismo Cristo apareciéndose a Santa Margarita María de Alacoque con su divino Corazón abrasado de amor y haciéndole la regalada promesa de los *nueve primeros viernes de mes* [35]; promesa que, aunque, por tratarse de una revelación privada, no tiene la fuerza y valor de un texto de la Sagrada Escritura, ofrece, sin embargo, las máximas garantías de autenticidad por la aprobación de la Iglesia y por su perfecta concordancia con la gran promesa eucarística del Evangelio. Las personas deseosas de asegurar su eterna salvación no omitirán esta preciosa práctica de los *nueve primeros viernes*, repitiéndola muchas veces durante la vida para asegurar su eficacia más y más.

7.º **La devoción a María.**—Es señal grandísima de predestinación, como el sentir poco atractivo hacia ella lo es de reprobación. Entre todas las devociones marianas destaca con mucho—por las repetidas manifestaciones de la santa Iglesia y de la misma Virgen María, en Lourdes y Fátima principalmente—el santísimo rosario, que une a la eficacia infalible de la oración la poderosa intercesión de María. Por eso su rezo piadoso y *diario* es señal grandísima de predestinación, de las mayores que se pueden tener. Es moralmente imposible que la Virgen deje de atender en sus últimos momentos al que durante largos años la invocó todos los días repitiendo cincuenta veces: *Ruega por nosotros, pecadores, ahora y en la hora de nuestra muerte*. No vacilamos en hacer la siguiente afirmación: el que rece el rosario todos los días *piadosamente* (o sea, esforzándose a la vez en evitar el pecado y vivir cristianamente) puede estar *moralmente seguro* de que obtendrá de Dios, por mediación de María, la gracia soberana de la perseverancia final.

Otras devociones marianas importantísimas a este respeto son la de los *cinco primeros sábados de mes*—a los que la Santísima Virgen de Fátima ha vinculado una promesa parecida a la de los nueve primeros viernes [36]—y el santo *escapulario del Carmen*, tan venerable por su antigüedad y por la piadosa tradición de haber recaído sobre él una promesa mariana de salvación [37].

35 He aquí las palabras mismas de Nuestro Señor a Santa Margarita María de Alacoque: «Yo te prometo, en el exceso de la misericordia de mi Corazón, que su amor todopoderoso concederá a cuantos comulgaren nueve primeros viernes de mes seguidos la gracia de la penitencia final, o sea, que *no morirán en desgracia mía ni sin recibir los sacramentos*, y que mi Corazón se constituirá en seguro asilo de ellos en aquel postrer momento» (*Vida y obras*, ed.3.ª t.2 p.2.ª cart.87).

36 He aquí sus propias palabras a Lucía, la afortunada vidente de Fátima, el día 10 de diciembre de 1925: «Mira, hija mía, mi Corazón todo punzado de espinas, que los hombres en todo momento le clavan con sus blasfemias e ingratitudes. Tú, al menos, procura consolarle, y haz saber que yo prometo asistir a la hora de la muerte, con las gracias necesarias para la salvación eterna, a todos aquellos que *en los primeros sábados de cinco mese consecutivos* se confiesen, reciban la sagrada comunión, recen la tercera parte del rosario y me hagan compañía durante un cuarto de hora meditando en los quince misterios del rosario con intención de darme reparación» (Del *Manual oficial del peregrino de Fátima*, editado por orden del obispo de Leiría, 13 de mayo de 1939).

37 He aquí las palabras que la Santísima Virgen dirigió a San Simón Stock el 16 de julio de 1251 al entregarle el santo escapulario: «Recibe, hijo mío muy amado, este escapulario de tu Orden, señal de mi Hermandad, privilegio para ti y para todos los carmelitas: quien muera con él no padecerá el fuego eterno. He aquí una señal de salud, salvación en los peligros, alianza de paz y de pacto sempiterno» (cf. P. BESALDUCH, *Enciclopedia del escapulario del Carmen*, n.68, ed. Barcelona 1931).

Sabido es que la santa Iglesia, al referir la entrega del escapulario en el oficio litúrgico de San Simón Stock (3.ª lección del 2.º nocturno), añadió la palabra *pie* a la fórmula antes transcrita, que queda así: «El que muera *piadosamente* con él, no padecerá el fuego eterno». Esto lo hizo la Iglesia para evitar que se dieran torcidas interpretaciones a las palabras de la Virgen, como si ellas significasen que el que muere con el escapulario no irá al infierno aunque muera en pecado mortal; lo cual sería, naturalmente, herético y blasfemo. Sin embargo, no puede decirse que el escapulario no añade nada al hecho de vivir en gracia para obtener la perseverancia final, pues precisamente tiene por objeto asegurarnos más y más esa perseverancia por la poderosa intercesión de María (cf. P. BESALDUCH, o.c., n.108 y 118).

8.º **Un gran amor a la Iglesia, dispensadora de la gracia y de la verdad.**—Es otra gran señal que distingue a los predestinados. Los santos se llenaban de gozo al pensar que eran hijos de la Iglesia (Santa Catalina de Siena, Santa Teresa, etc.) y sentían hacia ella todo el respeto y el amor de un hijo para con la mejor de las madres. Léanse sobre este asunto las admirables «reglas para sentir con la Iglesia» que propone San Ignacio de Loyola en sus famosos *Ejercicios Espirituales* [38]. La falta de respeto y de veneración a la Iglesia, distinguiendo entre la ley de Dios y las «cosas de los curas», es una gran señal de reprobación.

Estas son las principales *señales de predestinación* que suelen citar los teólogos. Naturalmente que cuantas más se reúnan en un alma, mayor fuerza tienen; y el que las reconociera todas en su espíritu podría tener la esperanza firmísima de que pertenece al número de los predestinados. Nada deberíamos procurar con tanto empeño como llegar a adquirirlas todas.

Vamos a examinar ahora, en capítulo aparte, una de las cuestiones más sugestivas e interesantes relacionadas con el magno problema de la eterna salvación: la relativa al número de los que se salvan.

CAPITULO V

¿Son pocos los que se salvan?

He aquí uno de los problemas más angustiosos y difíciles que pueden planteársele al teólogo. La pregunta es una de las que con más frecuencia y apasionado interés formula la mayor parte de la gente. Y, sin embargo, acaso no haya otra en toda la teología católica que pueda contestarse con menos seguridad y certeza. La divina revelación está muy oscura; la tradición cristiana está muy dividida, y la Iglesia nada ha definido a este propósito. No podemos movernos, por consiguiente, más que en el terreno de las meras conjeturas y probabilidades.

De ahí la gran diversidad de opiniones, sobre todo entre los predicadores y teólogos. Desde el extremo rigorismo de un Massillón —cuyo terrible sermón sobre «el pequeño número de los que se salvan» ha atormentado tantos espíritus—hasta el optimismo exagerado e imprudente de tantos otros que salvan a casi todo el mundo, hay una gran variedad de opiniones intermedias [1].

38 Figuran al final de libro de los *Ejercicios*. Véanse en *Obras completas de San Ignacio* (BAC, 1952) p.235-238.

1 El P. FÁBER señala varias de ellas en su obra *El creador y la criatura* l.3 c.2.

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTION

104. Nosotros vamos a ensayar una solución favorable a un optimismo moderado, que nos parece más conforme al espíritu del Evangelio y a la esencia misma del cristianismo, que es, ante todo, la religión del amor y de la misericordia. Pero no hemos de ocultar que en ningún otro capítulo de nuestro libro hemos experimentado tan profunda angustia como en la redacción de estas páginas. Porque si es verdad—como dice Pascal—que «el corazón tiene sus razones, que la inteligencia desconoce», no es menos cierto que, por duro que le resulte en la práctica, el teólogo no puede dejarse guiar más que por las luces de la razón iluminada por la fe.

Ateniéndonos a este último criterio, hemos ahogado con frecuencia los gritos del corazón para no dejar libre paso sino a lo que la inteligencia, iluminada por la fe, daba su pleno consentimiento y visto bueno. A muchos les parecerá, quizá, que hablamos con demasiada precaución y que en algunos puntos se podría ir más lejos de lo que nosotros vamos; pero en asunto tan difícil y peligroso preferimos mantenernos en una zona moderada y prudente, francamente lejos de las fronteras del error.

El camino que vamos a recorrer es el siguiente: En primer lugar examinaremos el pasaje evangélico en el que se formula la misma interrogación que encabeza este capítulo. A continuación expondremos las razones que parecen justificar ese optimismo moderado del que hemos hablado más arriba. Y, finalmente, examinaremos los principales argumentos de la tesis rigorista, que presentaremos en forma de objeciones, a las que procuraremos dar la debida solución.

I. LA RESPUESTA DE JESUCRISTO

105. En el evangelio de San Lucas hay un pasaje interesantísimo que alude expresamente al problema que nos hemos planteado. Veamos en primer lugar el texto evangélico y después daremos su interpretación exegética, para ver cuál es su verdadero alcance y significación.

Recorría ciudades y aldeas enseñando y siguiendo su camino hacia Jerusalén. Le dijo uno: Señor, ¿son pocos los que se salvan? El le dijo: Esforzaos a entrar por la puerta estrecha, porque os digo que muchos serán los que busquen entrar y no podrán. Una vez que el amo de casa se levante y cierre la puerta, os quedaréis fuera y llamaréis a la puerta, diciendo: Señor, ábrenos. El os responderá: No sé de dónde sois. Entonces comenzaréis a decir: Hemos comido y bebido contigo y has enseñado en nuestras plazas. El os dirá: Os repito que no sé de dónde sois. Apartaos de mí todos, obradores de iniquidad. Allí habrá llanto y crujir de dientes, cuando viereis a Abrahán, a Isaac y a Jacob y a todos los profetas en el reino de Dios, mientras vosotros sois arrojados fuera. Vendrán de oriente y de occidente, del septentrión y del mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios, y los últimos serán los primeros, y los primeros serán los últimos (Lc. 13,22-30).

Este es el famoso pasaje evangélico tan traído y llevado por los partidarios de la tesis rigorista. Veamos ahora cuál es su verdadero

sentido y alcance según los más eminentes exegetas modernos, que conocen perfectamente el pensamiento de los Santos Padres y el sentir de toda la tradición cristiana:

P. LAGRANGE: «Iba Jesús de camino, cuando se le propuso una cuestión que aún produce ansiedad en muchas almas, precisamente porque *el Maestro no ha querido revelar el secreto del Padre*. Nos ha dicho lo que era útil que supiéramos. Uno que parece bastante simpático y que gustoso había escuchado las palabras del Maestro, le preguntó: *Señor, ¿son pocos los que se salvan?* Es frecuente esta preocupación en los rabinos. Se pensaba en la salvación eterna, sobre todo en la de los israelitas, porque los demás habían merecido su perdición y casi se alegraban de ella. En principio se admitía sin dificultad que todos los israelitas fieles en recitar la profesión de su fe se salvaban; pero, a pesar de esto, había algunos muy culpables y también había infieles. La contestación de Jesús tiene tres puntos: la salvación exige esfuerzo; la salvación no es posible sin obediencia a Dios; los gentiles serán admitidos, en tanto que los judíos serán reprobados» [2].

FILLION: «La pregunta, puramente teórica en su presentación, era ociosa y asunto de simple curiosidad. Jesús hubiera deseado ciertamente que se hubiera formulado en estos términos: «Señor, ¿qué es lo que hay que hacer para salvarse?...»

Sin responder directamente, el Salvador lo hace, sin embargo, de una manera *enteramente prdctica*, indicando a su interlocutor y a todo el conjunto del auditorio el camino que se ha de seguir para llegar a la salvación...

De esta manera, a propósito de una cuestión abstracta, inútil, el divino Maestro hace entrar a sus oyentes en sí mismos, para excitar en ellos un vivo interés por su propia salvación. ¿Qué importa, desde el punto de vista práctico, si son pocos o muchos los que se salvan? Lo esencial para cada uno es formar parte del número de los elegidos, y no se llegará a este resultado más que a precio de esfuerzos» [3].

MARCHAL: «Quien interrogaba así a Jesús... pensaba al plantear esta cuestión *en sus compatriotas*, porque él no podía suponer que los paganos pudieran tener parte en la vida eterna bienaventurada. *No queriendo revelar el misterio del grande o pequeño número de los elegidos*, Nuestro Señor, *sin responder directamente*, anunciará a la faz de todo su auditorio dos condiciones de la salvación: el esfuerzo y la obediencia a Dios, y afirmará la posibilidad de la salvación para los gentiles y de la condenación para los judíos. Este era el verdadero medio de invitar a reflexionar a su auditorio. La cuestión teórica del pequeño o gran número de los elegidos no tiene ningún interés para la vida práctica; lo que importa es saber qué es lo que hay que hacer para ser del número de los elegidos» [4].

RICCIOTTI: «La pregunta hecha a Jesús se resentía de la opinión difundida entonces en el judaísmo de que los elegidos eran en número mucho menor que los réprobos. *Jesús no rechaza ni aprueba tal opinión*, sino que sólo invita a esforzarse para entrar en la sala del convite, a la cual no es fácil el acceso. Cierto que quien pregunta es judío, miembro del pueblo

[2] P. José M. LAGRANGE, *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo* (ed. española, Barcelona 1933) p.289. Lo mismo dice en su magnífico comentario al Evangelio de San Lucas: «Jesús no quiere dar una respuesta directa de orden especulativo. Lo que nos importa saber es que debemos esforzarnos, y esto según la metáfora corriente, para entrar en el palacio divino» (*Evangile selon Saint Luc*, [3.ª ed., París 1927] p.388).

[3] L.-Cl. FILLION, *Vie de N. S. Jésus-Christ*, p.4.ª c.3 (ed. París 1925, vol.3 p.109-111).

[4] L. MARCHAL, profesor del Seminario Mayor de Nancy: *Evangile selon Saint Luc.*, en *La Sainte Bible* (de Pirot-Clamer) t.10 p.177 (París 1946).

elegido y compatriota de Jesús; pero tal cualidad no sirve de nada respecto a obtener trato de favor» [5].

NÁCAR-COLUNGA: «Jesús *rehúye responder a la pregunta* de sus discípulos; pero enseña lo que debemos hacer tratándose de negocio tan grave como el de nuestra salvación. Esta exige esfuerzos, y para asegurarla hay que violentarse, porque, una vez excluidos del reino de los cielos, ya no hay remedio» [6].

BOVER-CANTERA: «El Maestro, *sin responder a la curiosidad del rabino*, le advierte que no todos los judíos ni solos ellos serán los que se salven. Le enseña, además, el modo de salvarse: esfuerzo personal y diligencia, pues la puerta es estrecha y llegará momento en que se cerrará. Al fin se anuncia proféticamente la entrada de los gentiles y cierta primacía sobre la masa de los judíos» [7].

Basta ya. Las citas de los exegetas podrían multiplicarse en gran número, pero no hace falta. Está bien claro que Nuestro Señor *no quiso responder a la pregunta que le formulaban*. Dejando completamente a un lado la cuestión del número de los que se salvan, se limitó prudentísimamente a dar las normas prácticas para asegurar eficazmente la salvación eterna. Es indudable que la salvación exige esfuerzo y que lo más prudente y seguro es entrar por la puerta estrecha del cumplimiento íntegro de la ley de Dios, que es la única que conduce a la vida. El que equivoque el camino y se quede fuera cuando el dueño del palacio cierre la puerta, es inútil que invoque haber conocido al Señor: se quedará fuera para siempre. ¿Serán muchos o pocos los que de esta manera quedarán fuera? Nada absolutamente se nos dice en el sagrado texto.

Precisamente porque de ese pasaje evangélico nada se puede concluir, ha sido interpretado el silencio de Nuestro Señor de modos tan distintos. El P. Monsabré hace el resumen de las dos opiniones extremas en el siguiente párrafo, pronunciado en una de sus magistrales conferencias en Nuestra Señora de París:

«Me dirán, tal vez, los rigoristas que Jesucristo nos oculta aquí el misterio de su justicia para no turbar las almas timoratas; yo creo más bien que nos oculta el misterio de la misericordia para hacernos evitar la presunción» [8].

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que del aludido pasaje evangélico nada se puede concluir en orden al problema que nos ocupa. Si queremos encontrar un poco de luz para resolverlo en la medida de lo posible, es preciso echar mano de otros argumentos más claros y probatorios [9].

Es lo que, con toda humildad y modestia, nos proponemos en-

[5] GIUSSEPPE RICCIOTTI, *Vida de Jesucristo*, n.462 (3.ª ed., Barcelona 1948) p.502.
[6] NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid), nota al versículo 24 del capítulo 13 del Evangelio de San Lucas.
[7] BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid), nota a los versículos 24-30 del capítulo 13 del Evangelio de San Lucas.
[8] P. MONSABRÉ, O. P., *Conferencias de Nuestra Señora de París*, Cuaresma de 1889, conf.102: *Número de los elegidos* (ed. española, Vergara 1895) p.170.
[9] En cuanto a otros textos evangélicos que parecen tener un sentido rigorista, véase más abajo su interpretación exegética en la solución a las objeciones.

sayar en las páginas siguientes. Creemos con toda sinceridad que la teología no hallará jamás una respuesta del todo clara y categórica a la apasionante pregunta evangélica, pero nos parece que es perfectamente lícito al teólogo intentar hacer un poco de luz en problema tan angustioso y que a tantas almas sinceramente cristianas les quita la tranquilidad y el sueño. Si creyéramos que esta cuestión es una mera y pura curiosidad y que a nada práctico conduce, nos guardaríamos mucho de plantearla, y con muchísima mayor razón aún si creyéramos que puede resultar nociva o peligrosa para nadie. ¿Que el silencio de Aquel que hubiera podido resolverla definitivamente y para siempre nos invita al silencio a nosotros también? Nos parece que no concluye el argumento, precisamente porque prueba demasiado. Una respuesta categórica de Nuestro Señor hubiera llevado inevitablemente a uno de los dos resultados que señala el P. Monsabré en la cita que acabamos de recoger: o a un terrible desaliento, si hubiera sido rigorista, o a una presunción intolerable, si la salvación afectara a la inmensa mayoría de los hombres. No hay peligro, en cambio, de que se llegue *razonablemente* a ninguno de estos resultados si somos nosotros los que nos permitimos contestar a la pregunta evangélica; porque, por fuertes y decisivas que parezcan ser las razones que aleguemos en uno o en otro sentido, siempre será verdad que son *perfectamente falibles y sujetas a error* y, por lo mismo, no pueden llevar razonablemente al ánimo de nadie la desesperación o la presunción, ya que la realidad de las cosas podría estar absolutamente en contra de la teoría particular que haya impresionado nuestra alma. «Cristo hubiera hecho un dogma; yo no hago más que una opinión» (P. Lacordaire).

Según esto, vamos a exponer las razones que nos parece justifican un optimismo moderado en la solución del angustioso problema. Renunciamos en absoluto a establecer cálculos matemáticos o a señalar números concretos, que estarían desprovistos de todo fundamento y argüirían loca temeridad y presunción. Aspiramos únicamente a exponer las principales razones que nos parece inclinan la balanza a favor de un optimismo moderado, cuyo verdadero alcance numérico nadie absolutamente podría precisar.

II. LA SOLUCION OPTIMISTA

Las principales razones para llegar a una solución optimista son las siguientes, que vamos a exponer por el orden en que las enunciamos:

1.ª La misericordia infinita de Dios.
2.ª La justicia misma de Dios.
3.ª La voluntad salvífica universal.
4.ª El misterio de la divina predestinación.
5.ª La redención sobreabundante de Jesucristo.
6.ª La intercesión de María, abogada y refugio de pecadores.
7.ª La responsabilidad subjetiva del pecado.
8.ª Las penas del purgatorio.

Después de exponer estas ideas, examinaremos en forma de objeciones los principales argumentos de la tesis rigorista, a los que daremos la oportuna contestación.

1.ª La infinita misericordia de Dios

106. Esta es la razón suprema a la que, en definitiva, tienen que venir a reducirse todas las demás que puedan alegarse en torno a este problema tan difícil. Es preciso confesar que, si se enfoca el problema desde el punto de vista de la justicia estricta y trata de resolverse *exclusivamente* a base de sus exigencias inexorables, hay que concluir que se pierden la inmensa mayoría de los hombres. Y ello no solamente entre los paganos, sino incluso entre los cristianos y católicos, según son legión los que viven habitualmente en pecado mortal.

Pero es preciso tener en cuenta que las terribles exigencias de la justicia divina se encuentran compensadas con las no menos imperiosas de su inefable misericordia. Y ello no en proporción de igual a igual, sino con enorme desigualdad a favor de la misericordia.

En efecto. Hablando en rigor teológico, no se puede decir que la misericordia de Dios sea superior o mayor que su justicia. Como es sabido, los atributos de Dios son todos absolutamente infinitos, sin que ninguno de ellos prevalezca sobre los demás, ya que todos se identifican realmente con la misma simplicísima esencia divina, de la que sólo se distinguen con distinción de razón [10]. Sin embargo, y sin perjuicio de esto, hay que decir que, aunque consideradas *en sí mismas*—o sea, tal como están o se encuentran en Dios—, la misericordia y la justicia sean absolutamente iguales e infinitas, *con relación a nosotros* la misericordia viene a resultar incomparablemente mayor, ya que ésta llega hasta nosotros en toda su plenitud infinita, mientras que la justicia no llega sino fuertemente disminuida y frenada.

La misericordia—en efecto—no encuentra obstáculo alguno *en su trayectoria de Dios hasta el hombre*. Llega hasta nosotros como un torrente desbordado, en toda su plenitud infinita, sin el menor obstáculo ni freno. Es cierto que el pecador puede ponerle obstáculo rechazando *voluntaria* y *pertinazmente* el aldabonazo de la divina gracia; pero el único responsable de esta actitud es el propio pecador; absolutamente nadie más. Si él quiere apartar ese óbice que ha puesto voluntariamente a la gracia—acto de contrición, confesión sacramental...—, la misericordia de Dios se desbordará sobre él en toda su plenitud infinita.

La justicia, en cambio, encuentra un obstáculo inmenso *en su misma trayectoria de Dios hasta nosotros*. Le sale al paso Cristo crucificado, ofreciéndole, con infinita sobreabundancia, la compensación que podría exigir de parte del hombre pecador. Por eso nunca cae con toda su plenitud infinita, ni siquiera sobre el pecador más protervo y obstinado. Independientemente de las perversas disposiciones de éste, la justicia divina siempre puede fijarse—si quiere—en la infinita compensación que le ofrece la sangre adorable de

10 I *Sent.*, d.2 q.1 a.3; cf. S. Th., I,13,4.

Cristo, para dejar libre paso a la misericordia, otorgando al desgraciado pecador la gracia del arrepentimiento y del perdón.

Y no se diga que de la mera *posibilidad* de que eso ocurra no se puede concluir que ocurra *de hecho* efectivamente. Ciertamente que no. Y aún es menester añadir que, si se miran las cosas exclusivamente del lado de la justicia—aun compensada infinitamente por la sangre de Cristo—, parece más conveniente que no ocurra nunca, ya que el pecador obstinado está infinitamente lejos de merecerlo; pero ¿podríamos llegar con tanta facilidad a la misma conclusión si atendiéramos también a las exigencias de la misericordia? [11].

¡La misericordia de Dios! Nadie puede poner límites a ese divino atributo, que, según Santo Tomás, le conviene a Dios en grado sumo—*misericordia maxime attribuenda est Deo*—, y que, lejos de comprometer los fueros de la justicia, *está sobre ella y es su complemento y plenitud*, como explica profundísimamente el propio Doctor Angélico [12].

Ahora bien: ¿hasta dónde llega Dios en el ejercicio de su inefable misericordia? ¿Usa con frecuencia de ella, incluso para vencer la rebeldía del pecador voluntariamente obstinado [13], o la ejercita únicamente sobre los pecadores que se han apartado de su ley no por protervia y obstinación, sino tan sólo por su propia fragilidad y miseria? Y, dado que de ordinario la ejercite únicamente sobre estos últimos, ¿a cuántos de ellos se extiende y en qué medida y proporción?

Nadie absolutamente puede contestar con seguridad a estas preguntas. Sería presunción y temeridad querer precisar más. Pero quede bien sentado que la misericordia de Dios es, *con relación a nosotros*, mucho más grande que su justicia; y que esa misericordia infinita no puede encontrar jamás un tope infranqueable, ni por parte de las exigencias de la justicia ni por parte de las mismas indisposiciones del pecador, que pueden ser cambiadas por Dios a base de una gratuita gracia eficaz. Lo demás lo veremos claro el día de las supremas revelaciones.

11 Santo Tomás advierte expresamente que la misericordia de Dios siempre va más lejos que su justicia, en cuanto que Dios recompensa siempre al justo más de lo que merece y castiga siempre al culpable menos de lo que merece (cf. I,21,3; Suppl. 99,2 ad 1, etc.).

12 He aquí las propias palabras de Santo Tomás: «Cuando Dios usa de misericordia, no obra contra su justicia, sino que *hace algo que está por encima de la justicia;* como el que diese de su peculio doscientos denarios a un acreedor a quien no debe más que ciento, tampoco obraría contra justicia; lo que hace es portarse con liberalidad y misericordia. Otro tanto hace el que perdona las ofensas recibidas, y por esto el Apóstol llama *donación* al perdón: *Donaos unos a otros como Cristo os donó* (Eph. 4,32). Por donde se ve que *la misericordia no destruye la justicia, sino que, al contrario, es su plenitud.* Y por esto dice el apóstol Santiago: *La misericordia aventaja al juicio* (Iac. 2,13)» (I,21,3 ad 2).

13 Ello no envuelve imposibilidad alguna teológicamente hablando. Es cierto que, según su providencia ordinaria, Dios no suele hacer un milagro para cambiar a toda costa y por encima de todo las malas disposiciones del pecador obstinado. Pero, hablando en absoluto, no puede darse en esta vida un estado de obstinación tal que no pueda ser vencido por una gracia eficaz de Dios. Nadie está *confirmado en el mal*, fuera de los demonios y condenados del infierno.

107. 2.ª La justicia misma de Dios

107. Aunque parezca gran audacia, nos atrevemos a invocar en favor de la tesis optimista con relación al número de los que se salvan la justicia misma de Dios. Vamos a explicarnos con toda la serenidad y transparencia de pensamiento que exige una materia tan paradójica y difícil.

Con frecuencia, efectivamente, se tiene una idea muy equivocada sobre el verdadero concepto y alcance de la justicia, que no sufre el examen de una sana y equilibrada filosofía. Se suele confundir con uno solo de sus aspectos parciales: el aspecto vindicativo o punitivo. Para muchos—al menos eso parece desprenderse de su manera de hablar—, «justicia» significa «castigo», imposición de la pena al delincuente. Y en este sentido, cuando se ejecuta a un reo condenado a la pena capital, suele decir mucha gente que ha sido «ajusticiado»; lo cual es cierto aplicado al reo digno de tal castigo, pero no lo es en modo alguno aplicado a la justicia misma en general. «Ajusticiar» o «hacer justicia» no significa necesariamente «castigar», sino simplemente «dar a cada uno lo que le corresponde», sea premio o castigo. No olvidemos la definición clásica de la justicia: «Es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo que le corresponde» [14].

Según esto, que es evidentísimo, Dios ejercita su justicia lo mismo al castigar al pecador que al recompensar al justo. Y Santa Teresita del Niño Jesús pudo decir sin presunción alguna y con profunda intuición teológica que ella esperaba tanto de la justicia de Dios como de su misericordia. He aquí el texto completo de la angelical santita de Lisieux [15]:

«Si es necesario ser muy puro para presentarse ante el Dios de toda santidad, ya sé yo que es también infinitamente justo; y esta justicia, que aterra a tantas almas, es el motivo de mi alegría y de mi confianza. Ser justo no es tan sólo demostrar severidad con los culpables; es asimismo reconocer las intenciones buenas y premiar la virtud. *Yo espero tanto de la justicia de Dios como de su misericordia;* porque es justo, «es compasivo y lleno de dulzura, tardo en castigar y pródigo en misericordias. Porque conoce nuestra flaqueza, se acuerda de que no somos más que polvo. Como un padre manifiesta ternura con sus hijos, así también tiene compasión de nosotros» (Ps. 102).

Expliquemos un poco más estas ideas.

El acto supremo de su justicia divina sobre cada uno de nosotros lo ejercitará Dios en el momento en que comparezcamos delante de El para sufrir nuestro juicio particular. Es entonces cuando Dios se constituye nuestro juez para pedirnos cuenta de «nuestra administración» (Lc. 16,2), o sea, de cómo hemos empleado en nuestra vida terrena los talentos que nos entregó para negociar (Mt. 25,14-30).

Ahora bien: ¿es cosa cierta que en ese momento supremo ejercitará el Señor su justicia a secas, sin tener para nada en cuenta las exigencias de su inefable misericordia? Así parecen darlo a entender buen número de predicadores y autores ascéticos, pero su teoría es absolutamente insostenible en buena teología. Escuchemos a un ilustre autor, excelente teólogo, rechazando de plano estas ideas:

«Un gran número de predicadores y de autores ascéticos nos trazan del juicio que habremos de sufrir un cuadro terrible, capaz de helar de espanto a los mismos justos. Deseosos de inspirar a las almas el horror al mal y la huida del pecado, buscan penetrarles de un gran terror a la vista de la justicia divina, que representan con los trazos más propios para llenar de espanto.

Nos dicen que, desde el momento mismo de la muerte, Dios deja de ser el padre misericordioso y bueno que había sido hasta entonces. Se convierte en un juez despiadado: el más severo, el más penetrante, el más frío, el más inexorable, casi el más cruel de los jueces.

Nos le muestran descubriendo manchas en sus mismos ángeles; las almas más santas apenas encontrarán gracia ante sus ojos. Les gusta citar, desnaturalizándolas por comentarios tendenciosos, las palabras de San Pedro que no tienen relación alguna con el juicio particular: *Si el justo a duras penas se salva, ¿qué será del impío y del pecador?* [16].

Para pintarnos los rigores del juez ante el que habremos de comparecer, toman de los profetas las más rigurosas expresiones y las amenazas más terribles. Quieren que se le llame «sin entrañas». Nos lo representan «escrutando el fondo de las conciencias con una linterna en la mano», exhumando una multitud de faltas insospechadas u olvidadas, descubriendo iniquidades por todas partes y ostentándolas, en aquel gran día, ante los ojos del culpable confundido.

Según ellos, tomará nuestras mejores acciones y las pasará por una criba para que suba a la superficie la parte grandísima de alianzas impuras que llevan consigo, de suerte que aparecerán ante nuestros ojos consternados como vulgares trapos sucios: *Quasi pannus menstruatae, universae iustitiae nostrae* (Is. 64,6).

Nada dejará en la obscuridad. El mal cometido, el bien omitido, las intenciones defectuosas, negligencias y cobardías; todo será despiadadamente, casi gustosamente sacado del olvido.

Pedirá rigurosa cuenta de las menores imperfecciones y tomará de ellas severa venganza: *nil inultum remanebit.*

Nos presentan a un Dios preocupado únicamente, al parecer, de encontrarnos criminales, a fin de tener derecho a castigarnos cruelmente. Nos repiten sin cesar: ¡No lo olvidéis nunca! *Es cosa terrible caer en las manos del Dios vivo* (Hebr. 10,31)...» [17].

Hasta aquí las trágicas descripciones de los rigoristas. Veamos ahora el juicio que hay que formar de ellas a la luz de los principios de la sana teología. Sigamos escuchando al mismo autor:

«El Dios que nos muestran (los rigoristas) no es, ciertamente, el Dios misericordioso y bueno que la Escritura nos revela ni el que se representa nuestro corazón. Es una terrible caricatura... de aquel que permanecerá para

14 Cf. II-II,58,1.

15 Véase *Epistolario*, carta 8, a dos misioneros, en *Obras completas*, 3.ª ed. (Burgos 1950) p.632.

16 1 Petr. 4,18. Véase más abajo—en la solución a la objeción tercera—el verdadero sentido e interpretación exegética de ese pasaje de San Pedro. *(Nota del autor.)*

17 L. GARRIGUET, *Le bon Dieu: essai théologique sur l'infinie miséricorde divine*, c.7 p.134-35 (ed. 35, París 1929).

nosotros un verdadero *padre* a la hora del juicio, lo mismo que en el momento de la muerte.

Dios no se desdobla jamás. No cambia nunca de disposiciones y de actitud en un instante. No es un poco antes todo misericordioso y un poco después todo severidad y cólera. Ha dejado esta versatilidad a los hombres, en los que la pobre naturaleza es profundamente impresionable y movediza. El es siempre él, siempre semejante a sí mismo, siempre el mismo, porque es inmutable por esencia.

No hay ningún texto de la Escritura rectamente interpretado, ninguna definición de la Iglesia bien comprendida, que puedan ser legítimamente invocados por los rigoristas como prueba concluyente de su tesis. Nada autoriza esa tesis. Puede, a lo sumo, apoyarse en ciertos pasajes litúrgicos y en ciertos testimonios de los santos. Pero ya hemos visto cómo se explican esos pasajes y testimonios y cómo deben interpretarse.

Que no se pretenda, pues, imponer a nuestra fe un Dios que, después de la muerte, sería terrible únicamente; un Dios que dejaría de ser padre para convertirse tan sólo en justiciero... Un Dios semejante, felizmente para nosotros, no existe ni puede existir.

Dios no puede dejar de ser misericordioso, como no puede tampoco dejar de ser justo. Misericordia y justicia son atributos igualmente esenciales de su naturaleza. Decir que desterrará de su corazón toda compasión y piedad, es algo más que una exageración, es un verdadero error teológico. Será piadoso, indulgente y bueno hasta en el ejercicio de su justicia. En el juicio que nos espera, la justicia y la misericordia concurrirán en armonioso acuerdo. Dios será allí, como lo es en todas partes, *el Señor clemente y misericordioso, paciente, en extremo bueno e indulgente* celebrado por el salmista.

Y puede que lo sea allí más que en ninguna otra parte. En lugar de buscar el modo de encontrarnos culpables, sentirá inclinación a excusarnos y a invocar El mismo en nuestro favor el beneficio de las circunstancias atenuantes. Su corazón será nuestro mejor abogado. Y si se viere obligado a condenar, sabemos que no lo hará sino a disgusto, como haciéndose violencia y en la medida indispensable a que se vea forzado.

En su tribunal será padre tanto como juez. Sabe El mejor que nadie el barro de que hemos sido formados y qué fangos hereditarios arrastran nuestras venas. No ignora las malas inclinaciones que llevamos en nosotros mismos, ni las dificultades y oposiciones interiores y exteriores que hemos de vencer para realizar un poco de bien, ni las violencias que nos hemos de imponer, ni los esfuerzos que hemos de realizar para permanecer fieles al deber y evitar el pecado.

No ignora tampoco que en el fondo de nuestras faltas hay con frecuencia mucho más de atolondramiento, de descuido, de fragilidad, de arrastramiento, de negligencia, de inconsideración que de mala voluntad, sobre todo, que de malicia fría y plenamente deliberada. Sabe muy bien que, en tal o cual caso, no hemos tenido la intención de causarle pena ni de apartarnos totalmente de él, y que, aun cuando no le damos toda la satisfacción que tiene derecho a esperar de nosotros, no hemos cesado completamente de amarle; que ha habido siempre, a pesar de todo, en nuestro corazón una centella de su amor y que, gracias a esta chispita, nos hemos guardado de extravíos más grandes; y que si se nos hubiera propuesto abandonarle, alejarnos de él, renunciar a su amistad, hubiéramos rechazado con indignación la propuesta y hubiéramos respondido enérgicamente al tentador: «¡No! Eso jamás.»

Dios sabe todo esto y otras muchas cosas aún; y precisamente porque lo sabe, en lugar de aplastarnos, de ingeniarse en encontrarnos criminales y de aplicarse, por decirlo así, a descubrir en nosotros faltas que le permitan dar libre curso a las severidades que se le atribuyen, y que no están en modo

alguno en su corazón, se sentirá misericordiosamente inclinado a hacernos tan grande como sea posible la parte de la indulgencia y de la piedad.

No exhumará únicamente nuestros pecados, porque no sería justo si lo hiciera así. Sacará también a relucir nuestras buenas obras y méritos. Hará salir de las sombras las obras santas que hemos olvidado, los actos de caridad de los que no conservamos ya el recuerdo, pero de los que tomó buena nota aquel que ha prometido no dejar sin recompensa un simple vaso de agua dado en su nombre y que ha declarado que considerará como hecho a El mismo todo lo que se haga por el menor de sus hijos.

De semejante manera tendrá en cuenta los esfuerzos que hayamos hecho, las violencias que nos hemos impuesto, las luchas que hemos sostenido, las victorias obtenidas, los placeres prohibidos de que nos hemos privado por amor a él, el mal que hubiéramos podido cometer y no cometimos para evitar ofenderle. Pondrá de manifiesto todo esto con mucha más complacencia que nuestras iniquidades y lo tendrá muy en cuenta al pronunciar su sentencia. Y si es cierto que esta sentencia llevará el sello y la impronta de una infinita justicia, no lo es menos que llevará también el de una infinita ternura y misericordia.

Nuestra primera sorpresa y nuestra primera alegría, al entrar en el otro mundo, será la de encontrarnos con un Dios tan bueno, tan paternal, tan indulgente con nuestros olvidos y nuestras miserias. Entonces nos daremos cuenta de que, salvo para los corazones endurecidos y las almas obstinadamente impenitentes, no es en modo alguno «terrible caer en las manos del Dios vivo».

Es desconocerle e ir contra todo lo que la Escritura nos dice de El y apartarnos de los verdaderos datos de la teología, no ver en El más que a un amo duro y a un juez inexorable. Nuestro corazón se resiste a reconocerle bajo semejantes rasgos, y nuestro corazón tiene indiscutiblemente razón.

En lugar, pues, de dejarnos impresionar más de lo conveniente por pinturas cuyo fin no legitima su empleo y, sobre todo, no excusa la exageración, acordémonos de las palabras tan consoladoras del Real Profeta: *Alma mía, bendice al Señor y no olvides ninguno de sus favores. El perdona tus pecados, sana todas tus enfermedades, rescata tu vida del sepulcro y derrama sobre tu cabeza gracia y misericordia. El Señor es piadoso y benigno, tardo a la ira y clementísimo. No nos castiga a la medida de nuestros pecados, no nos paga conforme a nuestras iniquidades* (Ps. 102).

Esta misericordiosa concepción del juicio no es solamente la más consoladora y verdadera, sino también la más apta para excitar en nosotros un gran celo para practicar el bien. Al mismo tiempo que devuelve la paz al alma, la llena de confianza en Dios, de gratitud y de amor. Los que no hablan más que de justicia y de severidad, piensan con ello alejar más eficazmente a los hombres del pecado; pero se equivocan, porque hay algo más eficaz que el temor para arrastrar la voluntad, y ese algo no es otra cosa que el amor» [18].

Es verdad que la cita ha sido larga, pero no nos arrepentimos de haberla traído a colación. Nos parece que, a cambio quizá de cierto énfasis oratorio, encierra una doctrina verdadera, exacta, profundamente teológica. Nuestra miseria natural no excusa del todo nuestros pecados, pero es indudable que Dios la tendrá muy en cuenta —precisamente porque es *justo*, y no sólo por su misericordia—a la hora de decidir, como supremo juez de vivos y muertos, nuestros destinos eternos.

[18] L. GARRIGUET, o.c., c.7 p.137-142.

No suene, pues, a extravío y paradoja la invocación de la justicia misma de Dios para resolver con optimismo el tremendo problema del número de los que se salvan.

3.ª La voluntad salvífica universal

108. Como hemos explicado largamente más arriba, es una verdad que consta expresamente en la divina revelación que Dios quiere que todos los hombres se salven con voluntad seria y sincera, «con toda la seriedad que hay en la cara de un Dios crucificado» [19]. Lo dice expresamente San Pablo: *Esto es bueno y grato ante Dios, nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad* (1 Tim. 2,3-4). Ya en el Antiguo Testamento se nos dice que *Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva* (Ez. 33,11). Y ello queda plenamente corroborado con el dogma de la redención universal realizada por Cristo, que *murió por todos* (2 Cor. 5,15) y es *propiciación por nuestros pecados; no sólo por los nuestros, sino por los de todo el mundo* (1 Io. 2,2). La Iglesia ha condenado expresamente la doctrina contraria de Jansenio (Denz. 1096).

Claro que del hecho de que Dios quiera que todos los hombres se salven no se sigue que todos se salvarán efectivamente. Dios quiere esa salvación universal con la voluntad que llaman los teólogos *antecedente*, o sea, antes de tener en cuenta las indisposiciones voluntarias que acaso opondrá el pecador. Pero, supuestas estas indisposiciones, Dios quiere con su voluntad *consiguiente* el justo castigo del pecador, a no ser que por su misericordia infinita quiera cambiarle aquellas indisposiciones; cosa a la que Dios no está obligado y que de hecho omite muchas veces.

Ahora bien: supuesta esta voluntad salvífica universal, que es una voluntad seria y sincera—aunque entendida con la salvedad que acabamos de indicar—, concluyen los teólogos que *por parte de Dios* no faltarán a ningún ser humano los medios necesarios y *suficientes* para obtener de hecho la salvación eterna. Ningún condenado podrá quejarse de Dios por no haberle ofrecido *todo lo que necesitaba* para salvarse de hecho si hubiera querido. Pero, para mayor claridad y precisión, es conveniente distinguir aquí tres categorías muy distintas de seres humanos: los adultos cristianos, los adultos paganos o infieles y los niños muertos antes del uso de la razón. Veamos lo que puede ocurrir en cada uno de esos casos:

1.º **Los cristianos adultos.**—Está bien claro que todos los cristianos adultos tienen a su disposición, con gran sobreabundancia, todos los medios necesarios para salvarse si quieren: sacramentos, buenos ejemplos, gracias actuales continuas... Es cierto que el pecador puede obstinarse y rechazar pertinazmente todos estos medios de salvación; pero, mientras viva en este mundo y respire el ambiente cristiano que le rodea por todas partes, nadie puede decir que está destituido por Dios de los medios suficientes de salvación. Por otra parte, enseña el Doctor Angélico que la obstinación en el pecado nunca es completa en esta vida, ya que siempre surgen del alma ciertos impulsos o movimientos hacia el bien [20].

19 P. GAR MAR, *Sugerencias*, p.2.ª: *Oración pavorosa*».

2.º **Los infieles adultos**—Dejemos la palabra a un ilustre teólogo contemporáneo: «A los infieles adultos a veces no se les confieren los auxilios *próximamente* suficientes para la fe y la justificación, ya que hay algunos a los cuales nunca se les ha predicado el Evangelio o propuesto la fe; pero *siempre se les confieren los auxilios remotos para la salvación*, no sólo por la revelación hecha a los hombres, por la institución de la Iglesia y de los sacramentos, por la pasión y muerte de Nuestro Señor, sino también *por la recepción de la gracia suficiente y de las iluminaciones interiores*. Estas ilustraciones y pías afecciones, que se llaman gracias remotamente suficientes..., *confieren a los infieles la facultad de convertirse a Dios de alguna manera y de alcanzar la gracia de la justificación*» [21].

Según esta doctrina—que es común en teología—, ningún salvaje, pagano o infiel dejará de recibir de Dios los auxilios necesarios y suficientes para convertirse a Dios y obtener la vida eterna si guarda la ley natural y no pone obstáculos a la gracia. En estas condiciones, Santo Tomás tiene como cosa certísima—*certissime tenendum est*—que Dios le revelará por una interna inspiración las cosas necesarias para la fe o le enviará un misionero que le instruya, como envió a San Pedro a Cornelio [22]. Y en otro lugar añade que otra cosa no diría bien con la fidelidad misma de Dios [23].

Es, pues, cosa clara que por *parte de Dios* no quedará la salvación de ningún hombre, aun entre los paganos e infieles. Pero es también indudable que fallará por parte de muchos de ellos, por la vida voluntariamente embrutecida y salvaje que llevan, sin ningún rastro de arrepentimiento o de conversión a Dios.

3.º **Los niños muertos antes del uso de la razón.**—Es el caso más difícil y el que más hace sudar a los teólogos. Desde luego no ofrece dificultad el caso de los niños *bautizados* que mueren antes de llegar al uso de la razón: todos los teólogos católicos están de acuerdo en que van al cielo inmediatamente. La dificultad está en los niños *no bautizados*, y, sobre todo, en los que mueren en el claustro materno *antes de nacer*. ¿Qué ocurre con estos niños? Vamos a exponer las principales opiniones sustentadas por los teólogos:

a) La inmensa mayoría de los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza, afirman que esos niños mueren sin la gracia de Dios y van al limbo, que es el lugar preparado para los que mueren con sólo el pecado original. Esto —dicen—no compromete en nada la voluntad salvífica universal de Dios, ya que ha proveído suficientemente a la salvación de esos niños redimiendo a todo el género humano sin excepción e instituyendo la Iglesia con todos los medios para que esta redención se aplique a cada uno de los hombres. El que de hecho no llegue a aplicarse a algunos, es por causas ajenas a la voluntad de Dios, ya sea por la desidia de los padres cristianos en bautizar a

20 Cf. *De veritate*, q.24 a.11; I *Sent.* dist.48 q.1 a.4 ad 2.

21 ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica*, vol.2 n.361 (ed. Bilbao 1937).

22 He aquí las propias palabras del Angélico: «Del hecho de que todos los hombres tengan que creer explícitamente algunas cosas para salvarse, no se sigue inconveniente alguno si alguien ha vivido en las selvas o entre brutos animales. Porque pertenece a la divina providencia el proveer a cada uno de las cosas necesarias para la salvación, con tal de que no lo impida por su parte. Así, pues, si alguno de tal manera educado, llevado de la razón natural, se conduce de tal modo que practica el bien y huye del mal, hay que tener como cosa certísima que Dios le revelará, por una interna inspiración, las cosas que hay que creer necesariamente, o le enviará algún predicador de la fe, como envió a San Pedro a Cornelio (Act. 10)» (*De veritate*, 14,11 ad 1).

23 «Non videretur esse fidelis Deus, si nobis denegaret, quantum in ipso est, ea per quae pervenire ad eum possumus» (*In I ad Cor.* 1).

sus hijos, ya porque no ha llegado todavía la luz del Evangelio a los padres paganos o por algún accidente de orden físico que ha impedido que esos niños vinieran al mundo en condiciones de ser bautizados [24].

Esta misma conclusión parece desprenderse de las palabras terminantes del concilio de Florencia, que asegura que «las almas de los que mueren en actual pecado mortal, *o con sólo el original*, descienden inmediatamente al infierno [25] para ser castigados con penas desiguales» (Denz. 693). Si bien hay teólogos que interpretan esta declaración en sentido meramente *condicional;* o sea, que la Iglesia no nos dice en ese texto si algunos mueren *de hecho* con sólo el pecado original, sino que se limita a decirnos lo que ocurriría si murieran efectivamente con sólo él [26].

b) Otros teólogos opinan que no se salvan suficientemente con esta explicación ciertos textos de la Sagrada Escritura, tales como el del Evangelio de San Juan que nos asegura que Cristo es *la luz que ilumina* A TODO HOMBRE QUE VIENE A ESTE MUNDO (Io. 1,9), y otros muchos textos que dicen eso mismo equivalentemente. Ello parece dar a entender que Dios ilumina de hecho *a todo hombre que viene a este mundo*, y, por lo mismo, también a los niños que mueren sin bautismo antes de nacer o antes de llegar al uso de la razón, ya que también ellos son hombres o seres pertenecientes a la raza humana. Además—añaden—, es axioma teológico, admitido por todos los teólogos, que «al que hace lo que puede, Dios no le niega su gracia». Ahora bien: si Dios no ilumina interiormente a esos niños [27], ¿qué pueden hacer en orden a su salvación eterna? No pueden hacer absolutamente nada, y parece que habrá motivo para decir que Dios no les ha dado posibilidad alguna de salvación y que, por lo mismo, falla con relación a ellos su voluntad salvífica universal.

Esta teoría, al parecer tan clara y sugestiva, lleva consigo, sin embargo, una gravísima dificultad. Aparte de la verdadera lectura del versículo de San Juan—que está muy discutida entre los exegetas [28]—, lleva derechamente a la negación de la existencia del limbo. Porque, si Dios ilumina con su gracia a todos los niños que no han de ser bautizados y han de morir antes de nacer o antes de llegar al uso de la razón, se seguirá indefectiblemente una de estas dos cosas: que los que sean fieles a esa iluminación y se conviertan a Dios por el acto de contrición y el bautismo de deseo *irán al cielo inmediatamente después de morir;* y los que rechacen aquella iluminación pecarán con ello mortalmente y *descenderán para siempre al infierno de los condenados.* ¿Qué lugar queda para el limbo de los niños?

Los aludidos teólogos replican que la Iglesia nada ha declarado oficialmente sobre el limbo y que suponerlo vacío no es negar en absoluto su existencia. Pero esta explicación no es enteramente cierta en su primera

24 Cf. S. THOM., *In* IV *Sent.*, dist.6 q.1 a.1 q.ª3 sol.1 ad 1.

25 Sabido es que por la expresión «infierno» se entiende también el «limbo», que es el lugar que corresponde a los que mueren con sólo el pecado original.

26 Así, por ejemplo, ANTONIO PACIOS LÓPEZ, M.S.C., *La suerte de los niños muertos sin bautismo:* RET 54 (enero-marzo 1954) p.51-52; E. BOUDES, *Réflexions sur la solidarité des hommes avec le Christ:* Nouvelle Revue Théologique, vol.71 (1949) p.592. Un resumen de este último artículo lo hizo el P. FÉLIX PUZO, S.I., en *Ecclesia*, año 10 n.444 (14 enero 1950). Véase en sentido contrario a esta opinión NICOLÁS LÓPEZ MARTÍNEZ, *El más allá de los niños* (Burgos 1955).

27 Desde luego no hay inconveniente en que lo sean, según Santo Tomás (cf. III,68,1 ad 3; 11 ad 1, etc.).

28 Algunos, en efecto, no leen *venientem*—en acusativo, como dice la Vulgata refiriéndose a «todo hombre»—, sino *veniens*, en nominativo, refiriéndose a «la luz». En este sentido habría que leer: «la luz verdadera, que ilumina a todo hombre, vino al mundo» (cf. P. LEAL, *Sinopsis de los cuatro evangelios* (BAC) n.2; ítem NÁCAR-COLUNGA y BOVER-CANTERA, l.c.). De todas formas, el sentido es casi equivalente, y la lectura de la Vulgata tiene sobre sí el peso de una declaración oficial de la Iglesia que nos garantiza su autenticidad (Denz. 785 y 1787) y la inmunidad de todo error (Pío XII, *Divino afflante Spiritu*).

parte [29] y es demasiado ingenua en la segunda. No se comprende, en efecto, qué utilidad puede tener la existencia de un limbo completamente vacío y que no se ha de ocupar jamás absolutamente por nadie.

Además, esa iluminación sobrenatural de los niños antes de nacer o de llegar al uso de la razón sería, evidentemente, algo de tipo milagroso; porque milagro, y gran milagro, es adelantarle a un niño el uso de la razón antes de llegar naturalmente a ella o incluso antes de haberse puesto en contacto con el mundo exterior mediante el uso de los sentidos corporales. Ahora bien: el milagro, como cosa *extraordinaria* que es, no puede ponerse habitualmente en la economía normal y *ordinaria* de la divina gracia. Ni queda comprometida con esto la voluntad salvífica universal, como ya hemos dicho al exponer la teoría que sostienen la inmensa mayoría de los teólogos.

c) Otros teólogos quieren evitar los inconvenientes de esas iluminaciones a base de milagros continuos, diciendo que esos niños pueden recibir sin milagro alguno los efectos sacramentales del bautismo si Cristo quiere aplicárselos haciendo uso de su «potestad de excelencia» sobre los sacramentos, una de cuyas prerrogativas—como enseña Santo Tomás y admiten todos los teólogos—es poder producir el efecto sacramental sin administrar el sacramento, o sea, con un simple acto de su voluntad [30], incluso ignorándolo la persona que lo recibe.

Esta teoría evita, ciertamente, los inconvenientes de la anterior en cuanto que no recurre a milagro alguno y es perfectamente viable y posible. Pero, aparte de que no consta en ningún lugar que Cristo use *ordinariamente* de su potestad de excelencia para conferir a esos niños la gracia sacramental del bautismo—y, por lo mismo, sería arriesgadísimo confiar en una mera *posibilidad* tan abstracta—, llevaría también, lógicamente, o a negar la existencia del limbo, o a declararlo completamente vacío. Y creemos que hoy por hoy—o sea, mientras la Iglesia no determine con más precisión lo que haya de decidirse—ningún teólogo católico puede, sin temeridad, llegar a esta conclusión (cf. n.265-266).

d) Otros teólogos, finalmente, dicen que puede suplir al bautismo la fe y la oración de los padres [31], o que la misma muerte prematura de esos niños se les imputa como sacrificio suficiente para recibir la gracia de Dios y salvar su alma [32]. Pero estas explicaciones carecen de sólido fundamento y con razón son rechazadas por la casi totalidad de los teólogos.

Como se ve, pues, la salvación de los niños que mueren sin bautismo está fuera del orden normal de la divina Providencia. En la práctica, lo único verdaderamente seguro y acertado es administrarles el sacramento del bautismo apenas llegados a este mundo [33] o rogar a Dios que no permita que mueran antes de recibirlo si todavía están encerrados en el claustro materno. La salvación por otras vías extraordinarias es *posible*, pero no consta en ninguna parte y es muy insegura y problemática. Y a los que

29 Aunque sea de una manera meramente incidental, en la declaración de Pío VI contra los errores del sínodo pistoriense se habla expresamente del limbo: *quem limbi puerorum nomine fideles passim designant* (Denz. 1526), y es doctrina que flota claramente en el ambiente de la tradición cristiana. Por ello nos parece que no puede ponerse en duda la existencia del limbo sin manifiesta temeridad. Hablaremos largamente de esto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n. 265-266).

30 Cf. III,64,3.

31 Así el cardenal CAYETANO, in III,68,2 et 11. En nuestros días ha resucitado esta opinión, mejorándola mucho teológicamente, el P. HERIS, O.P., en el cuaderno n.10 de *Maison-Dieu*, y en *Catholicisme*, art. *Enfants (salut des)*, t.4,151-157.

32 Es la opinión de SCHELL, *Dogmatik*, vol.3 (ed.1.ª) p.479.

33 Aunque hayan venido al mundo prematuramente. Por eso la santa Iglesia preceptúa en el Código canónico que «todos los fetos abortivos, cualquiera que sea el tiempo a que han sido alumbrados, sean bautizados en absoluto, si ciertamente viven; si hay duda, bajo condición» (cn.747). Y castiga con la pena de excomunión reservada al ordinario a todos los que intervienen en un aborto voluntario (cn.2350).

esta doctrina les parezca demasiado dura, hay que decirles que, en todo caso, según la mayoría de los teólogos, los niños del limbo están exentos de toda clase de sufrimientos y hasta disfrutan de una felicidad natural que está muy lejos de la visión beatífica—ciertamente—, pero también del infierno de los condenados (cf. n.273).

4.ª El misterio de la divina predestinación

109. Sabido es que, en definitiva, nuestra salvación eterna depende ante todo del misterio de la divina predestinación. Desde toda la eternidad ha determinado Dios conceder gratuitamente la gracia y la gloria [34] a los que libremente ha querido El elegir [35] para que sean la porción y herencia de Jesucristo, su Hijo muy amado, incluyéndoles *en el mismo decreto eterno* con que ha predestinado a Cristo [36]. Por eso la consecución de la gloria es certísima e infalible para todos los predestinados a ella [37]: no faltará ni una sola de las ovejas que el Padre ha querido dar a Jesucristo (Io. 10,27-29).

Ahora bien: este misterio, a primera vista tan pavoroso, resulta —nos parece—infinitamente consolador con relación al problema que nos ocupa, sobre todo si se entiende la divina predestinación como la entiende la escuela tomista.

En efecto: si aciertan Santo Tomás y sus discípulos cuando dicen que la predestinación a la gloria la hace Dios de una manera enteramente gratuita y misericordiosa, *antes de prever los méritos de aquellos que se han de salvar en virtud de esa predestinación inefable* [38], nos parece que la conclusión optimista con relación al número de los que se salvan se deduce con meridiana claridad. Porque, teniendo en cuenta que esos tales, así predestinados gratuitamente por Dios, han de constituir la porción y herencia de Jesucristo, *el Hijo muy amado del Padre, en el cual tiene puestas El todas sus complacencias* (Mt. 17,5), no es de creer que el Padre haya escogido tan sólo un pequeño rebaño de ovejas como patrimonio de su divino Hijo, al que tenía destinado para ser el Buen Pastor de toda la humanidad caída. Todo hace presentir que el Padre habrá sabido ser magníficamente espléndido en la formación de ese rebaño de Jesucristo [39].

Otra cosa muy distinta habría que pensar si la predestinación a la gloria la hiciera Dios *después de prever los méritos de los predestinados*, como enseña otra gran escuela teológica. En ese caso nos parece que

34 La predestinación gratuita *a la gracia* es una verdad de fe (contra la herejía pelagiana); y la predestinación en todo su conjunto—*adaequate spectata*—es también completamente gratuita, como admite incluso la escuela molinista (cf. DALMAU, S.I., *De Deo uno et trino*, th.22 n.247ss., ed. BAC, 1952). La escuela tomista enseña, además, la predestinación enteramente gratuita a la gloria (I,23,5).

35 Cf. I,23,4.

36 Cf. III,24,3-4.

37 Cf. I,23,6-7.

38 Cf. I,23,5.

39 Naturalmente que no se podría invocar contra esta tesis aquel versículo del Evangelio de San Lucas (12,32): *No temas, rebañito mío, porque vuestro Padre se ha complacido en daros el reino*, porque Cristo se dirige con esas palabras a sus primeros discípulos, que formaban, en efecto, un rebaño muy pequeño. No olvidemos que el reino de Dios fue comparado por Jesucristo a un grano de mostaza, que al principio es la más pequeña de todas las semillas, pero después crece y se desarrolla hasta convertirse en un árbol frondoso capaz de cobijar a las aves del cielo (Mt. 13,31-32).

el panorama con relación al número de los que se salvan cambiaría completamente. Porque, según esta manera de resolver el problema, Dios *no toma la iniciativa en la predestinación a la gloria*, sino que tiene que atender *a lo que el hombre querrá hacer* por su cuenta y razón. Dios ya no es *causa determinante*, sino mero *espectador* de las buenas acciones de su criatura (a las que se limita a *concurrir* con su concurso simultáneo), y la predestinación, en definitiva, depende del hombre, no de Dios. Ahora bien: si *el que se salva a sí mismo es el hombre*, tenemos grandes motivos para temblar, según somos malos administradores de nosotros mismos; mientras que, si *el que salva al hombre es Dios*, nuestro corazón puede abrirse a la más consoladora de las esperanzas. Al menos con relación al número de los que se salvan, es mil veces preferible que la predestinación la haya hecho Dios *mirándose a Sí mismo* (escuela tomista) que *mirándonos a nosotros* (escuela molinista).

El gran Bossuet intuyó esta doctrina cuando exclamaba en uno de sus sublimes arranques oratorios: «Todos aquellos para los que Jesucristo ha pedido absolutamente determinados efectos los recibirán sin falta. Si Jesucristo lo pide para ellos, tendrán la fe, la perseverancia en el fin y la perfecta liberación del mal. Si hubiera pedido de esta manera absoluta por el mundo —por el cual ha dicho *que no ruega* (Io. 17,9)—, el mundo ya no sería mundo y se santificaría. Todos aquellos, pues, por los que ha dicho: *Santifícalos en la verdad* (Io. 17,17), serán santificados en la verdad. Yo no niego la bondad de Dios sobre todos los hombres, ni los medios que les prepara para su salvación eterna en su providencia general, porque *no quiere que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia* (2 Petr. 3,9). Pero, por grandes que sean las miras que tenga sobre todo el mundo, tiene una mirada particular y de preferencia sobre un número que le es conocido. Todos aquellos que mira El así, lloran sus pecados y se convierten a su tiempo. Por eso, cuando lanzó sobre San Pedro esta mirada misericordiosa, se derritió en lágrimas. Y éste fue el efecto de la oración que Jesucristo había hecho por la estabilidad de su fe; porque en primer lugar era preciso revivirlo, y, a su tiempo, fortalecerlo para durar hasta el fin. Lo mismo ocurre con todos aquellos que el Padre le ha dado de una manera absoluta; de los cuales ha dicho: *Todo lo que el Padre me da viene a mí, y al que viene a mí yo no le echaré fuera; porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino al voluntad del que me envió. Y ésta es la voluntad del que me envió: que yo no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite en el último día* (Io. 6,37-39).

¿Y para qué nos hace entrar en estas sublimes verdades? ¿Es para turbarnos, para alarmarnos, para arrojarnos en brazos de la desesperación, para agitarnos en nosotros mismos preguntándonos: Soy yo de los elegidos o no lo soy? Lejos de nosotros este tan funesto pensamiento...

El designio de nuestro Salvador es que, contemplando esta mirada secreta que lanza sobre los que El sabe y que su Padre le ha dado por una elección absoluta, y reconociendo que El los sabe conducir a su salvación eterna *por procedimientos que no pueden fallar*, aprendamos en primer lugar a *pedirlos*, a unirnos a su oración diciendo con El: *Líbranos de todo mal* (Mt. 6,13), o como dice la Iglesia: «No permitáis que seamos separados de vos: si nuestra voluntad quiere escapar, no lo permitáis: sujetadla con vuestra mano, cambiadla y reducidla a vos...»

La segunda cosa que nos quiere enseñar es la de *abandonarnos a su bon-*

dad. No porque no sea preciso obrar o trabajar..., sino porque, aun obrando con todo nuestro corazón, es preciso por encima de todo abandonarnos a Dios para el tiempo y para la eternidad...

El hombre soberbio cree que su salvación se hace demasiado incierta *si no la tiene él en sus manos;* pero se equivoca. ¿Podría yo estar seguro de mí mismo? ¡Dios mío! Yo siento que mi voluntad se me escapa a cada momento; y si vos quisierais hacerme el único dueño de mi fortaleza, rechazaría un poder tan perjudicial a mi debilidad. Que no se me diga, pues, que esta doctrina de gracia y de preferencia lleva las almas buenas a la desesperación. ¡Qué! ¿Piensa alguien asegurarme más enviándome a mí mismo y abandonándome a mi inconstancia? No, Dios mío, no lo permito. No puedo encontrar seguridad más que abandonándome a vos. Y allí la encuentro tanto más grande cuanto que aquellos a quienes dais esta confianza de abandonarse enteramente a vos reciben en este dulce instinto la mejor señal de vuestra bondad que se puede tener acá en la tierra. Aumentad, pues, en mí este deseo, e introducid de este modo en mi corazón la dichosa esperanza de encontrarme al fin entre este número escogido» [40].

El gran orador—que era a la vez excelente teólogo—tiene evidentemente razón. La predestinación *ante praevisa merita*, lejos de llevar a la desesperación, es profundamente tranquilizadora, mucho más que la doctrina contraria. Si Dios nos hubiera predestinado *mirándonos a nosotros*, su justicia inexorable exigiría el castigo de la inmensa mayoría de los hombres, que se entregan voluntariamente al pecado. Pero, si lo hizo *mirándose a Sí mismo y mirando a Cristo*, el resultado final—podemos esperarlo confiadamente—será un desbordamiento de amor y de misericordia.

5.ª La redención sobreabundante de Jesucristo

110. Ya hemos insinuado esta razón al comparar la misericordia y la justicia divinas; pero, dada su importancia extraordinaria, conviene insistir un poco más.

Es de fe que Cristo es el Redentor universal de la humanidad. Su sacrificio redentor es de tal eficacia, que sería suficientísimo para redimir millones de mundos que necesitaran redención. San Pablo nos dice claramente que *donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia* (Rom. 5,20). El hecho de la encarnación del Verbo para redimir al hombre pecador es de tal magnitud, que dejaba estupefacto y mudo de admiración al evangelista San Juan: *Porque tanto amó Dios al mundo, que le dio su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga la vida eterna* (Io. 3,16). Y este hecho colosal, incomprensible para la pobre inteligencia humana, no se hizo en beneficio de hombres justos y merecedores de ello, sino *precisamente en favor del hombre culpable y apartado de Dios*. San Pablo lo pondera en su maravillosa carta a los Romanos: *En verdad apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que*, SIENDO PECADORES, MURIÓ CRISTO POR NOSOTROS. *Con mayor razón, pues,*

40 BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, La Cène, p.2.ª 171 jour: Oeuvres, t.9 p.602-3 (ed. París 1749).

justificados ahora por su sangre, seremos por El salvos de la ira; porque si, SIENDO ENEMIGOS, *fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más; reconciliados ya, seremos salvos en su vida* (Rom. 5,7-10). Y, por si alguna duda pudiera cabernos, el mismo Cristo se encargó de decirnos en el Evangelio que *el Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido* (Lc. 19,10), y también que *no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores a penitencia* (Lc. 5,32).

Por eso un gran teólogo de nuestros tiempos, después de decir que Dios «brinda a todos los hombres adultos, sin excepción, el auxilio realmente suficiente para conseguir su salvación sobrenatural», añade estas profundas y consoladoras palabras: «¿No es, además, cosa clara que Dios en realidad ama por causa de su Hijo a todo el linaje humano tanto y aun infinitamente más de cuanto le odia por causa del pecado (Rom. 5,20), y que, por lo tanto, ha de aplicarle *en todos sus miembros* tanto bien por lo menos como podría pretender el linaje por naturaleza?» [41].

Es cierto que una cosa es la redención de Jesucristo *considerada en sí misma*—que tiene eficacia sobreabundante para salvar de hecho al mundo entero y a millones de mundos si fuera menester—, y otra muy distinta su *aplicación a cada alma en particular*, que depende en parte grandísima del hombre. Poco importa que Cristo haya redimido a tal o cual hombre en particular, si éste no quiere aprovecharse de esa redención y pisotea voluntariamente la sangre que Cristo derramó por él.

Es verdad. Y ello prueba que el pecador obstinado se condenará de hecho a pesar del valor infinito de la redención de Cristo, de la cual no se ha querido aprovechar. Pero si, apartando los ojos de ese pecador que rechaza voluntariamente y a sabiendas la sangre preciosísima de Cristo, los ponemos en esa muchedumbre inmensa de pecadores que se entregan al pecado, no por maldad, obstinación o soberbia, sino por pura fragilidad y miseria, por atolondramiento e irreflexión, por el ímpetu de sus pasiones insuficientemente controladas y otros motivos semejantes, pero jamás por rebeldía directa contra Dios, a quien temen y respetan a su modo; si tenemos en cuenta, además, que estos desgraciados pecadores de fragilidad suelen convertirse fácilmente y volverse con sinceridad a Dios con ocasión de unas misiones, de la muerte de un familiar, de un acontecimiento que les ha impresionado fuertemente, etc., y que pocos, poquísimos de ellos, suelen rechazar los sacramentos a la hora de la muerte, ¿será demasiado optimismo pensar que Cristo, que vino precisamente *en busca de los pecadores* y *a salvar lo que había perecido*, ejercerá su infinita compasión y misericordia sobre esos desgraciados, concediéndoles la gracia del arrepentimiento y del perdón? Hizo ya lo que es infinitamente más, que fue descender del cielo a la tierra, tomando carne humana, para inmolarse en lo alto de una cruz con el fin de salvar a ese pobre pecador, ¿y no va a hacer ahora lo que es infinitamente menos, que es, simplemente, *aplicarle* la eficacia redentora de aquel sacrificio mediante la gracia

41 SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, c.4 § 49 (Barcelona 1950) p.331.

del arrepentimiento y del perdón? Y, si se nos dice que el pecador —aun el que peca por pura fragilidad—no es digno de ello ni lo merece, cabe todavía preguntar: ¿y es que la humanidad pecadora mereció el sacrificio redentor? ¿No nos ha dicho San Pablo que Cristo nos redimió precisamente *cuando éramos enemigos* (Rom. 5,10) y estábamos infinitamente lejos de merecerlo?

Con razón dice el venerable P. Granada que no es de creer que el Cristo del Evangelio haya cambiado de condición y manera de ser, pues no nos ha enviado del cielo ningún ángel para anunciarnos qué nueva condición es esa que ha tomado ahora. El Cristo de hoy es, indudablemente, el mismo del Evangelio; y el Cristo del Evangelio no se limitaba a perdonar a los pecadores cuando se acercaban a El, como María Magdalena, sino que se presenta a sí mismo como el Buen Pastor, que va en busca de la oveja extraviada para volverla gozoso a su redil (Lc. 15,4-7). Perdonó en el acto a la mujer adúltera (Io. 8,11), a la samaritana (Io. 4,1-41), a Zaqueo el publicano (Lc. 19,9-10), a Mateo (Mt. 9,9-13), al paralítico, que iba a pedirle no el perdón de sus pecados, sino la salud corporal (Mc. 2,1-12); a Pedro, que le negó tres veces (Io. 21,15-19); al buen ladrón (Lc. 23-43)... ¿Qué más? Ofreció el perdón al mismísimo Judas (Mt. 26,50), y solamente rechazó con indignación el orgullo y la obstinación de los fariseos (Mt. 23,13-33).

¿Queremos decir con esto que solamente se pierden los pecadores voluntariamente *obstinados?* No nos atrevemos a decir tanto. Es de fe que, si la muerte sorprende al pecador en pecado mortal, *cualquiera que sea la naturaleza del pecado cometido, aunque sea de pura fragilidad,* se condena para siempre. Y es casi seguro que así ocurrirá si el pecador se entrega a su vida licenciosa confiado *precisamente* en la misericordia infinita de Dios. Ese tal trata de burlarse de Dios, y San Pablo nos advierte expresamente que *no os engañéis: de Dios nadie se burla. Lo que el hombre sembrare, eso cosechará* (Gal. 6,7). Pero, aunque esto es certísimo, parece cierto también que el pecador de pura fragilidad, que trata de hacer lo que puede para levantarse de su postración y miseria y no rechaza el aldabonazo de la gracia, que le llama al arrepentimiento y a la penitencia, obtendrá de la misericordia de Dios, por los méritos infinitos de Cristo Redentor, la gracia del perdón y, en definitiva, la salvación eterna de su alma, aunque sea a través de un largo y terrible purgatorio.

A esta misma conclusión parece que hay que llegar considerando la redención de Cristo desde otro punto de vista: como victoria soberana contra Satanás, que había logrado derribar al género humano con el pecado original y se había enseñoreado del mundo. Es cierto que la victoria de Cristo sobre el demonio se salvaría en lo substancial arrebatándole una sola de sus presas con el precio infinito de su sangre divina. Pero ¿no es cierto que el instinto cristiano y la dignidad misma del Redentor parecen reclamar una victoria no sólo *cualitativa,* sino también *cuantitativa* sobre Satanás? Escuchemos a un teólogo contemporáneo haciéndose eco de estas ideas, que parecen tan lógicas y convincentes:

«Sabemos que Dios es la misma bondad, que ama a todas las criaturas, sobre todo a las racionales, que son el fin de las materiales y las únicas capaces de honrarle y amarle. Sabemos por la razón y por la fe que Dios todo lo hace por amor, haciendo servir el bien y la felicidad de las criaturas todas a su propia gloria, fin supremo de todas sus obras. Sabemos por la fe (y añadiría que también por la razón) que Dios, Creador y Conservador del hombre, quiere su salvación eterna, de todos y cada uno de ellos; y la quiere verdaderamente, sinceramente, activamente, porque es el Creador y Conservador de todos. Sabemos por la fe que se ha hecho hombre, ha padecido y muerto, ha instituido los sacramentos, la Iglesia, etc., para todos y cada uno. Sabemos, según la teología, que la voluntad de salvar a todos y cada uno es propia y como intrínseca a Dios; y que la otra, la de reprobar a los malvados, le viene como impuesta a Dios por los malvados mismos. Ante estas verdades solemnes, evidentes, ¿cómo afirmar que la mayor parte de los hombres perece eternamente? Dios Creador, Dios Conservador y más aún Dios Salvador ¿recogerá de su obra fuera de sí tan escaso fruto? El sentido cristiano y el sentido natural se sienten ofendidos. En el cielo y en la tierra se desarrolla un inmenso drama: de una parte, Lucifer con sus ángeles rebeldes; de la otra, Dios, el Dios-Hombre, Jesucristo..., y el fruto de la victoria del uno o del otro es la salvación o la ruina de los hombres... Ahora bien: ¿cómo pensar que la victoria del Hombre-Dios, Creador, Conservador y Salvador de los hombres, vencedor del demonio, se reduciría a un pequeño ejército de elegidos, a la menor parte de los hombres? El vencido (el demonio), ¿podría ufanarse, durante toda la eternidad, de haber ganado más que el vencedor, de tener más esclavos en el infierno que hijos en el cielo el vencedor, más blasfemadores que alabadores de su nombre?... No, no; repugna al sentido natural que el demonio pueda ufanarse de haber arrebatado al Hombre-Dios la mayor parte de sus hijos. No, esto no puede ser» [42].

6.ª La intercesión de María, abogada y refugio de pecadores

111. He aquí otra razón profundamente consoladora que quisiéramos explanar un poco a la luz de la teología católica.

El fundamento de todas las grandezas y privilegios de María hay que buscarlo en el hecho colosal de su maternidad divina. Es de fe —definida expresamente por la Iglesia en el concilio de Efeso (Denz. 113)—que la Santísima Virgen María es real y verdaderamente Madre de Dios. Este hecho es de tal magnitud, que coloca a la Santísima Virgen mil veces por encima de todas las demás criaturas que han salido de las manos de Dios. Su dignidad es tal, que, en frase del Angélico, es en cierto modo *infinita* [43]. Está por encima de todo el orden de la gracia y de la gloria y entra de lleno en el orden hipostático, aunque no de una manera *absoluta* como Cristo (que es *personalmente* el mismo Dios), sino de una manera *relativa,* en virtud de la relación real que se establece naturalmente entre una madre y su hijo verdadero. En esta maternidad divina se apoyan los Santos Padres y teólogos para decir que María tiene a su disposición la omnipoten-

[42] MONSEÑOR BONOMELLI, citado por el P. GAETANI, S.I., en su libro *I supremi destini dell'uomo* (Roma 1951) p.223-224.
[43] I,25,6 ad 4.

cia misma de Dios, en el sentido de que todo cuanto desea y pide a Dios lo obtiene de El infaliblemente.

Pero María no es solamente Madre verdadera de Dios; es también Madre espiritual nuestra, en el sentido más real y profundo de la palabra. Sabido es, en efecto, que Cristo es la Cabeza de un Cuerpo místico cuyos miembros *actuales* son todas las almas en gracia, y radicalmente, o al menos *en potencia*, todos los hombres del mundo sin excepción [44]. Ahora bien: si María es madre real y verdadera de nuestra divina cabeza, que es Cristo, síguese forzosamente que tiene que ser también madre real y verdadera de todos los que en una forma o en otra estamos incorporados a Cristo; no físicamente—como lo es de Cristo—, sino espiritualmente, pero de modo muy real y verdadero.

Esto supuesto, cabe preguntar: la Santísima Virgen María ¿es madre espiritual de todos los hombres absolutamente y en la misma forma? Está bien claro que no. Lo es de cada uno en la medida y grado de su incorporación a Cristo, ya que esta incorporación es precisamente la razón de nuestra filiación mariana espiritual. Ello quiere decir que María ejerce sus funciones realmente maternales sobre todos aquellos que están *actualmente* incorporados a Cristo, esto es, sobre todas *las almas en gracia* sin excepción. De estos miembros vivos de Cristo no es María, propiamente hablando, *abogada* ni *refugio*, sino *madre* en toda la plenitud de la palabra, y tiene para con ellos todas las atenciones y delicadezas de la más tierna y amorosa de las madres.

Muy otro es el caso de los cristianos en pecado mortal y, sobre todo, el de los infieles y paganos. Los primeros sólo son hijos de María *radicaliter*—como dicen los teólogos—, en cuanto por el bautismo y las virtudes informes de la fe y la esperanza están todavía unidos a Cristo, aunque sólo sea en su raíz; y los infieles y paganos ni siquiera en raíz están unidos a Cristo—no están bautizados ni tienen fe ni esperanza—, y, por lo mismo, ni siquiera *radicaliter* son hijos de María, sino únicamente *en potencia*, o sea, en cuanto que pueden convertirse a Cristo algún día y empezar a ser sus miembros vivos e hijos verdaderos de María.

Ahora bien: estos pobres pecadores—cristianos, infieles o paganos—se relacionan todavía de algún modo con la Santísima Virgen. No en calidad de *hijos actuales*, pero sí en calidad de *hijos posibles*, que tienen necesidad de amparo y protección para no caer definitivamente en las garras del enemigo infernal. Por eso la Santísima Virgen les mira—tiene que mirarlos forzosamente—con infinita compasión y ternura en su calidad de *abogada y refugio de pecadores* y madre en potencia de esos pobres hijos suyos. Los conoce perfectamente *uno por uno, individualmente*, puesto que los ve reflejados en el espejo limpísimo de la esencia divina, como enseña la teología. Y no puede mirarlos con indiferencia, puesto que es ella—por disposición irrevocable de Dios—la Corredentora de la humanidad, la Abogada y Refugio de pecadores y la Mediadora universal de todas las gracias. Ni tiene tampoco que preocuparse de contrapesar las exigencias de la misericordia con los rigores de la justicia, pues no se le ha confiado a ella el papel de juzgar a nadie, sino únicamente el de compadecerse de todos. Y como el grito y exigencia de su corazón de Madre de misericordia va acompañado de su inmenso poder ante el trono de Dios en su calidad de Madre del Redentor y en virtud de ser la *Omnipotencia suplicante*, como dicen los teólogos, es de creer que esta intercesión eficacísima de María arrancará de las garras de Satanás un número incalculable de desventurados pecadores.

El razonamiento anterior, profundamente teológico, viene a confirmarse cada día en la experiencia de centenares de misioneros que cuentan casos verdaderamente emocionantes de conversiones inesperadas de grandes pecadores—a veces momentos antes de morir—debidas a la intercesión de la Virgen María.

He aquí, entre otros muchísimos que se podrían referir, un caso verdaderamente emocionante.

El P. Hermann Cohen—el célebre judío convertido por intercesión de la Virgen Santísima [45]—pasaba por el dolor de haber perdido a su madre en circunstancias verdaderamente angustiosas. Hasta el fin se había obstinado en su judaísmo. El P. Hermann, dolorido, escribía: «Mi pobre madre ha muerto y yo permanezco en la incertidumbre. Sin embargo, se ha rogado tanto por ella, que debemos esperar que haya pasado entre su alma y Dios, en aquellos últimos momentos, alguna cosa desconocida para nosotros».

Confió su pena al santo Cura de Ars, y el hombre de Dios le dijo que esperara, anunciándole que un día, en la fiesta de la Inmaculada Concepción, recibiría una carta que le causaría gran consuelo. Había ya casi olvidado estas palabras, cuando seis años después de la muerte de su madre, el 8 de diciembre de 1860—fiesta de la Inmaculada—, recibió la siguiente carta enviada por una religiosa de Londres, persona para él totalmente desconocida, muerta después en olor de santidad:

«El 18 de octubre, después de la sagrada comunión, me encontraba en un momento de íntima unión con Nuestro Señor, en el cual me hizo El sentir su voz y me dio una explicación relativa a una conversación que yo había tenido con una de mis amigas. Esta me había manifestado su maravilla de que Nuestro Señor, después de haber prometido tanto a la oración, había permanecido sordo a la que el P. Hermann le había dirigido por la conversión de su madre. He tenido el atrevimiento de preguntar a mi Jesús cómo había podido resistir a la oración del P. Hermann. He aquí su respuesta: «¿Por qué Ana quiere siempre sondear los secretos de mi justicia? Dile que yo no debo a nadie mi gracia, que yo la doy a quien me place, y que, obrando así, no dejo de ser justo y la justicia misma. Pero que ella sepa que antes que faltar a mi promesa hecha a la oración trastornaré el cielo y la tierra. *Todas las plegarias que tienen por fin mi gloria y por objeto la salvación de las almas son siempre escuchadas* cuando van revestidas de las cualidades necesarias». Nuestro Señor me hizo entonces conocer lo que había ocurrido en el último instante de la vida de la madre del P. Hermann. En el momento en que estaba para exhalar el último suspiro, *la Santísima*

44 Cf. III,8,3.

45 El P. Hermann Cohen nació de padres judíos en Hamburgo el 10 de noviembre de 1821, se convirtió al catolicismo en mayo de 1847 y fue bautizado el 28 de agosto del mismo año. Ingresó carmelita descalzo el 6 de octubre de 1849. Y murió, tras una vida conventual ejemplarísima y de apostolado mariano y eucarístico, en Spandau (Alemania) el 20 de enero de 1871.

Virgen María demandó piedad para esta alma, mostrando cómo su siervo Hermann le había confiado a ella el alma de su madre. Apenas había terminado de hablar María, cuando la gracia vino a iluminar el alma de la pobre hebrea. Esta, con un grito sólo de Dios entendido, mostró un dolor sincero de sus culpas y el deseo del bautismo...

Después de haberme mostrado todas estas cosas, Nuestro Señor añadió: «Haz conocer esto al P. Hermann; es un consuelo que yo quiero otorgarle en premio a sus largos dolores y *a fin de que bendiga y haga bendecir por todas partes la bondad del Corazón de mi Madre y su poder sobre el mío*» [46].

El caso es verdaderamente emocionante y está rodeado de todas las garantías de autenticidad que la crítica más severa podría exigir, sobre todo por la intervención y profecía del santo Cura de Ars. Por cierto que en la *Vida* de este gran siervo de Dios se cuentan algunos otros hechos tan portentosos, que es menester tomarlos como del todo excepcionales y milagrosos para no llegar a conclusiones desorbitadas. El de aquella mujer cuyo marido, que no practicaba la religión, murió repentinamente sin recibir los sacramentos y que el Cura de Ars aseguró haber salvado por intercesión de la Santísima Virgen a causa de aquellos ramos de flores que entregaba a su mujer para adornar la imagen de María [47]; aquel acto de contrición hecho por el suicida entre el puente y el río obtenido por María en premio de algunas oraciones recitadas en su honor durante el mes de mayo [48], etc. Estos y otros hechos semejantes que se leen en las vidas de los santos no autorizan a nadie para confiar su salvación eterna a una aventura tan arriesgada como la de echarse del puente al río con la esperanza de un acto de contrición, pero dan pie y fundamento para pensar piadosamente que, gracias a la intercesión de la dulcísima Abogada y Refugio de pecadores, escaparán de los horrores de la condenación gran número de almas que se hubieran perdido sin la intervención misericordiosa de María. No en vano enseñan los teólogos que la devoción a María es una de las señales más dulces y más seguras de eterna predestinación [49].

Por esta razón nos parece que no exagera un autor contemporáneo cuando escribe las siguientes palabras:

«Sería absurdo... que la oración más importante después del Padrenuestro, el Avemaría, no correspondiese en realidad a la doctrina que enuncia al decir: «Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros, pecadores..., *en la hora de nuestra muerte*». ¿Qué cristiano, aunque sólo sea en un momento de su vida, no ha dicho y repetido esta oración? ¿Qué moribundo no participa de esta invocación pronunciada por los que le asisten o por las almas piadosas desconocidas que en el universo entero rezan por los que se olvidan de hacerlo? Apenas cabe ser católico sin tener por cierto que esta oración es eficaz y que a favor de la mayor parte de los agonizantes interviene una gracia divina debida a la intercesión de aquella de quien dijo

46 Cf. JEAN BARBIER, *La vetrata della Virgine* (traducción italiana) p.203-4; FALLETTI, *Nuestros difuntos y el purgatorio*, plática 6 (Barcelona 1939) p.71-72.

47 Cf. TROCHU, *Vida del Cura de Ars*, c.27 (4.ª ed. española, Barcelona 1942) p.634.

48 TROCHU, ibid., p.635.

49 Léanse a este propósito las preciosas páginas escritas por San Alfonso María de Ligorio en su admirable libro *Las glorias de María*, p.1.ª c.6: *ela ergo advocata nostra*, donde encontrará el lector abundante información sobre este mismo asunto (ed. BAC, n.78).

San Bernardo que «jamás se ha oído decir que uno solo de cuantos han acudido a vuestra protección e implorado vuestro socorro haya sido desamparado». Si la medicina comprueba frecuentemente la plena integridad de la inteligencia en el curso de la agonía [50] y hasta un supremo resplandor en ella, la teología nos explica que, muy oportunamente, este último ejercicio de la razón humana sobre la tierra puede ser para comprender las verdades religiosas, aunque hayan sido desconocidas por mucho tiempo, y para prestarles entonces una completa y consciente adhesión» [51].

7.ª La responsabilidad subjetiva del pecado

112. Para captar la fuerza probativa de este argumento, es menester tener en cuenta los siguientes elementales principios de teología moral:

1.º El pecado mortal supone siempre la reunión de estos tres elementos: a) *materia grave* o, al menos, estimada subjetivamente como tal; b) *advertencia plena* por parte del entendimiento, o sea, darse cuenta plenamente de que la acción que se va a ejecutar es gravemente pecaminosa; y c) *pleno consentimiento* por parte de la voluntad, o sea, aceptación plena de la obra mala a sabiendas de que lo es. Si falta alguna de estas tres condiciones, el pecado no es grave.

2.º En virtud del principio anterior, algunos pecados *objetivamente graves* por su materia, pasan a ser leves por falta de plena advertencia o de pleno consentimiento. Y al revés: algunos otros cuya materia es *objetivamente leve*, pasan a ser graves porque el pecador creyó equivocadamente que era grave y lo cometió voluntariamente a pesar de ello [52].

3.º La medida y grado de responsabilidad en la comisión de un pecado depende, pues, no sólo de la materia objetiva de ese pecado, sino principalísimamente de las disposiciones del que lo comete, o sea, del grado de su conocimiento y aceptación del acto.

Estos principios, repetimos, son elementales en teología moral y arrojan—nos parece—una gran luz en torno al problema angustioso que nos ocupa. Sería temerario echar cálculos concretos y lanzarnos a hacer estadísticas determinadas; pero es indudable que un número considerable de pecados *objetivamente graves* no lo serán de *hecho* por las condiciones *subjetivas* del pecador que los comete. Es increíble el grado de ignorancia religiosa que se advierte, no ya entre paganos e infieles, sino aun en los países cristianos entre gente campesina y aldeana (que es, por otra parte, la más numerosa de la humanidad). Y aun entre gente culta y ciudadana se encuentran a veces casos de una ignorancia religiosa verdaderamente inverosímil [53]. Y ¡cuántos otros pecan de una manera atolondrada e irreflexiva, sin apenas darse cuenta de que quello que hacen está prohi-

50 Cf. el n. 186ª de esta obra, donde examinamos esa sorprendente lucidez en la agonía de muchos moribundos. *(Nota del autor.)*

51 DR. HENRI BON, *La muerte y sus problemas* (Madrid 1950) c.3 p.44-45.

52 Cf. I-II,88,2.

53 No hace mucho tiempo estuvo a punto de morir sin sacramentos en un sanatorio de Madrid un señor de elevada posición social por creer que tenía que confesarse con la humilde monjita que le servía de enfermera (cf. *Sobre la perfección cristiana*, ponencias de la I Semana de Espiritualidad, celebrada en Salamanca [1952] p.391).

bido por la ley de Dios! Es cierto que los grandes principios de la *ley natural* los llevamos todos impresos en el fondo de nuestros corazones y es difícil dejar de percibir de vez en cuando el aldabonazo de la conciencia cuando se obra mal; pero no lo es menos que otras muchísimas veces apenas si se dejará oír ese aldabonazo en medio del estrépito del mundo, del atolondramiento de la vida moderna y de la falta absoluta de reflexión en un sector amplísimo de la humanidad.

Ahora bien: lejos de nosotros declarar exentos de responsabilidad a todos esos pecadores atolondrados. Nos parece que, a pesar de todo, la mayor parte de sus pecados objetivamente graves lo serán también subjetivamente; y, en su consecuencia, si la muerte les sorprende en ese estado, su suerte será deplorable. Pero creemos también que el grado de su responsabilidad está muy atenuado en muchos de ellos y la misericordia infinita de Dios puede encontrar fácil pretexto para volver al buen camino a esos infelices desgraciados. Si es cierto que mucho se le pedirá a quien mucho se le dio, parece justo que se le pida menos a quien menos recibió. De hecho, en la parábola de los talentos vemos que el Señor ofrece la misma recompensa al siervo que recibió cinco talentos y devolvió otros cinco que al que sólo recibió dos y se limitó a devolver otros dos (Mt. 25,14-23). Esto mismo parece que pide la justicia con relación al castigo del pecador [54].

He aquí una página hermosísima del P. Monsabré a propósito de lo que venimos diciendo:

«Nosotros no juzgamos la vida humana sino por sus apariencias, y, las más de las veces, el pecado no se nos presenta sino bajo un aspecto repulsivo, que nos hace juzgarlo severamente. Olvidamos, como justamente lo hace notar un autor contemporáneo, «que la biografía íntima de cada alma es una historia milagrosa de la bondad divina» [55]. Dios lo tiene en cuenta todo: el nacimiento, la ignorancia, la flaqueza, los vicios de la educación, la influencia de los medios físicos y morales, las dificultades de la vida y hasta el más pequeño germen de buena voluntad. En los cálculos paternales de su providencia, con más frecuencia de lo que creemos, su misericordia gana por la mano a su justicia. Tal hombre que nosotros creemos lleno de mala voluntad, no es sino un ser falto de equilibrio, del que tendrá piedad el Señor; sobre tal otro que nosotros creemos aferrado en el mal, está obrando secretamente una gracia que triunfará en el umbral de la eternidad... Dios hará, sin duda, que expíen con largos y terribles tormentos la capitulación harto tardía de su alma pecadora—por eso las penas del purgatorio son tan terribles—; pero a lo menos habrán escapado de la condenación eterna» [56].

Las últimas palabras del gran orador nos llevan de la mano a la última razón que vamos a alegar en favor del optimismo moderado que venimos defendiendo.

54 En este sentido no cabe duda que—en igualdad de circunstancias—los pecados de los cristianos son mucho más graves que los de los paganos, y, entre los cristianos, el grado de responsabilidad se mide por el de su cultura y formación religiosa, siendo los más graves los de las personas consagradas a Dios.

55 P. FABER, *El Creador y la criatura*, l.3 c.2.

56 P. MONSABRÉ, *Conferencias de Nuestra Señora de París*, Cuaresma de 1898, conf. 102 (ed. Vergara 1895), p.176-77.

8.ª Las terribles penas del purgatorio

113. He aquí otra razón profundamente consoladora con relación al número de los que se salvan.

Como veremos en su lugar correspondiente, las penas del purgatorio son de una intensidad terrible. Santo Tomás no vacila en decir que la pena más pequeña del purgatorio es mayor que la mayor que se puede padecer en este mundo [57]. Hemos explicado la razón de todo esto en aquel otro lugar adonde remitimos al lector.

Ahora bien: gracias a la terribilidad de las penas del purgatorio, nos parece que escaparán de la eterna condenación gran número de pecadores que de otra forma se hubieran perdido para toda la eternidad. Es cierto que, por grande que sea la misericordia de Dios, no puede llegar jamás a anular completamente las exigencias de su justicia; ya que, como dijimos al hablar de la misericordia, todos los divinos atributos son absolutamente iguales e infinitos en sí mismos, si bien puede haber—y la hay de hecho—una gran desigualdad entre ellos con relación a nostros. La misericordia—repetimos—puede frenar a la justicia, pero no anularla enteramente. Pero ahí está el purgatorio, con sus penas espantosas, para que la justicia se dé por satisfecha, teniendo en cuenta, sobre todo, que, además de las llamas del purgatorio, hay que dejar caer en el platillo de la balanza de la justicia el peso infinito de la sangre redentora de Jesucristo, derramada por nosotros en la cruz. No es justo que lo pague todo Nuestro Señor Jesucristo con sus méritos infinitos y su inefable misericordia; también el pecador ha de aportar, en castigo de sus pecados, su tributo de sufrimiento redentor; pero para eso están, precisamente, las llamas purificadoras del purgatorio.

Por donde se ve cuán imprudente e insensata sería la actitud del pecador que se confiara a estas razones para perseverar tranquilamente en su vida de pecado, esperando neciamente que Dios se apiadara de él y le enviara a la hora de la muerte la gracia del perdón y del arrepentimiento. Aparte de que es casi seguro de que no la obtendrá—ya que, como decíamos más arriba, ese tal trata de burlarse de Dios, y de Dios nadie se ríe (Gal. 6,7)—, tendrá que restituir cada uno de los placeres que ahora se permite a precio de terribles dolores en las llamas del purgatorio. En este sentido, aun cuando estuviéramos completamente ciertos de que íbamos a obtener el perdón de Dios a la hora de la muerte—y nadie puede estarlo a menos de una revelación especial del mismo Dios (Denz. 805)—, sería una tremenda locura seguir pecando. ¡Cuánto más ahora, que es tan inseguro ese perdón y tan fácil que Dios lo niegue en justo castigo a tan imprudente y desconsiderado pecador!

Estas son las principales razones que nos parece inclinan la balanza a favor de la tesis optimista que venimos defendiendo. Para redondear esta doctrina y contemplar el panorama desde todos los puntos de vista, vamos a recoger ahora en forma de objeciones los

57 Cf. IV *Sent.*, d.21 q.1. Puede verse en el *Apéndice* al Suplemento de la *Suma Teológica*, cuestión «De purgatorio», a.3.

principales argumentos de la tesis rigorista. Al disminuir considerablemente la fuerza probativa de esos argumentos, nos parece que quedará confirmada nuestra tesis y consolidadas nuestras posiciones.

Vamos a proceder por orden riguroso de dignidad en el planeamiento de las objeciones. De tal modo que aparezcan en primer lugar las que se toman de la Sagrada Escritura y vengan a continuación las que proceden de los Santos Padres y de los teólogos.

III. OBJECIONES Y SOLUCION

114. Primera objeción.—Cristo Nuestro Señor afirma en el Evangelio que *muchos son los llamados y pocos los escogidos* (Mt. 22, 14). Por consiguiente, la tesis optimista carece en absoluto de fundamento.

Respuesta.—Creemos sinceramente que el texto evangélico citado no invalida nuestros argumentos, ni siquiera los debilita. Y ello por las razones siguientes:

La más elemental norma de hermenéutica nos dice que, para la interpretación de un texto cualquiera, hay que tener cuidadosamente en cuenta toda la perícopa de que forma parte, o sea, todo el contexto que lo rodea. Ahora bien, la famosa sentencia que nos ocupa aparece dos veces en el Evangelio. Una al final de la parábola de los trabajadores de la viña (Mt. 20,16) y otra al final de la parábola del banquete de bodas del hijo del rey (Mt. 22,14), y éste parece ser su único verdadero lugar [58].

Pues bien: en cualquiera de los dos contextos, no hay motivo alguno para llegar a una conclusión pesimista, sino más bien para un exagerado y desbordante optimismo. Porque en el primer caso *todos* los trabajadores de la viña recibieron su salario por igual, con la diferencia de que los últimos fueron los primeros, y los primeros los últimos [59]. Y en la parábola de las bodas se nos dice que el rey, encolerizado por la negativa de los primeros invitados, envió a sus criados a los caminos para invitar a cuantos encontraran, *malos y buenos* (v.10), y la sala del festín quedó enteramente llena de invitados. Y, cuando estaban celebrando ya el banquete, advirtió el rey que uno de los invitados no llevaba el vestido de boda. Entonces mandó echarle fuera, a las tinieblas exteriores, donde habrá llanto y crujir de dientes (v.13). E inmediatamente añade: *Porque son muchos los llamados y pocos los escogidos*. Como se ve, el contexto de la

58 Sabido es que dichas palabras faltan en muchos códices en Mateo 20,16; y muchos exegetas las omiten en ese lugar (v.gr., el P. JUAN LEAL en su *Sinopsis de los cuatro Evangelios* [ed. BAC 1954] p.254 n.213). Pero las traen la Vulgata y muchas traducciones, y por eso preferimos respetarlas en ambos lugares.

59 He aquí la nota exegética a ese versículo (Mt. 20,16) en la Biblia NÁCAR-COLUNGA: «Contra las pretensiones de los fariseos, que se tenían por más santos y se atribuían por esto especiales derechos ante Dios, la parábola nos dice que no hay más derechos que la misericordia divina. En Dios no cabe acepción de personas y quiere que todos sean salvos (1 Tim. 2,4). Las palabras *porque muchos son los llamados y pocos los escogidos* faltan en muchos códices, y aun aunque estén tomadas de 22,14. En todo caso, tienen el mismo sentido de la sentencia anterior. *Los muchos llamados son los judíos*, sobre todo las clases directoras, que más presumían de sí y más tenazmente se oponían a la obra de Jesús.

parábola no lleva, ni mucho menos, a esta conclusión, ya que *todos* los invitados *(malos* y *buenos)* permanecieron en el banquete, a excepción de *uno* solo. Es cosa clara que ese versículo *no se refiere al problema de la salvación numéricamente considerado*, sino *a la exclusión de los judíos* del reino de Dios—la Iglesia de Jesucristo—, al que fueron invitados y se negaron a acudir [60].

Quede, pues, sentado que del texto aludido no puede sacarse la consecuencia de que son pocos los que se salvan. No alude a ese problema directa ni indirectamente; y, si aludiera a él, más bien habría que interpretarlo en sentido contrario al que suenan materialmente esas palabras si—como es elemental en sana crítica—se atiende al contexto del que forman parte.

Pero creemos que tampoco se puede invocar ese contexto para conclusiones optimistas, sencillamente porque la famosa sentencia *no alude a esta cuestión* en ninguna de las dos formas. En el primer lugar—parábola de los trabajadores de la viña—no puede referirse al problema de la salvación, ya que *todos* los trabajadores reciben idéntico jornal y ni uno solo de ellos es excluído. Y en el segundo —parábola de los invitados al banquete real—significa únicamente que *los judíos*, llamados los primeros a las promesas mesiánicas, por su obstinación y soberbia cederían su puesto a los gentiles, que entrarían en tropel en la Iglesia de Jesucristo, representada por el banquete. De esta forma, *entre los judíos* fueron muchos los llamados —en realidad absolutamente todos—, pero muy pocos los escogidos: los poquísimos que de hecho siguieron al Señor [61].

60 Esta es la interpretación de los más eminentes exegetas modernos. Véase, por ejemplo, la nota exegética que pone a ese versículo (Mt. 22,14) la Biblia NÁCAR-COLUNGA: «esta sentencia, varias veces repetida, debía de ser un proverbio, que *aquí se aplica a las clases directoras de Israel*, pues *desecharon el llamamiento que a ellos primeramente se hizo*, como más capaces de entenderlo y de quien dependía la adhesión del resto del pueblo».

En la Biblia BOVER-CANTERA se lee la siguiente nota: «Esta parábola, análoga a la anterior, difiere de ella no sólo en la imagen, sino en la mayor precisión de la moraleja. Su punto de partida es la concepción tradicional del reino de Dios bajo la imagen de un banquete. En los invitados se señalan dos grupos: *los primeros*, que desdeñan la invitación, criminalmente, y *los últimos*, que la aceptan, si bien no todos son definitivamente admitidos al banquete. *Los primeros y los últimos son los judíos y los gentiles*. Mas, no contento el Maestro con recalcar esta significación de la parábola anterior, añade: *Muchos son llamados, mas pocos elegidos*. En la interpretación de esta sentencia hay que guardarse de temerarias determinaciones numéricas, cuyo secreto Dios se ha reservado; lo que desea recalcar es que no todos los llamados son elegidos».

61 He aquí la interesante exposición exegética de ese pasaje en la excelente obra *La Sainte Bible* de Pirot y Clamer, debida al P. DENIS BUZY, S.C.J.: «Si el Salvador hubiera querido enseñar la reprobación de la mayor parte, no hubiera escogido un solo individuo para representar a esta gran mayoría y no hubiera dejado en el banquete a todos los convidados, excepto uno solo, para representar precisamente el número más pequeño. No se puede contrariar tan de frente la significación obvia de las cifras. Mientras no se demuestre lo contrario, el mayor número significa el mayor número, y la unidad, la unidad. Si el Salvador hubiera intentado enseñar que la mayor parte de los convidados serían reprobados, hubiera dicho que el rey, al inspeccionar el banquete, se dio cuenta de que la mayoría de los invitados no llevaban el vestido de boda, y que, en vista de ello, llamó a todo un regimiento de servidores para que se apoderaran de toda esta gente y los arrojasen, atados de pies y manos, al lugar de las tinieblas exteriores; y el banquete hubiera continuado con el resto de los convidados. Pero, como sólo uno de ellos fue expulsado, es preciso concluir que la parábola no establece una oposición numérica entre buenos y malos. Nos enseña únicamente que, para continuar tomando parte del festín mesiánico, es preciso tener el vestido de boda. Cualquiera que se encuentre desprovisto de él, será inexorablemente excluido y castigado. La lección parabólica se detiene ahí. No se pregunta a sí misma si los excluidos serán pocos o muchos. La cuestión es susceptible de ser estudiada a fondo y separadamente. Aquí no se la trata en absoluto, y esta observación es decisiva» (o.c., t.9, p.295).

115. Segunda objeción.—De Nuestro Señor Jesucristo son también las siguientes palabras: «Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y *son muchos los que por ella entran.* ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y *cuán pocos los que dan con ella!*» (Mt. 7,13-14). ¿Cómo es posible compaginar estas palabras con la tesis optimista relativa a la salvación?

Respuesta.—Por desgracia, aunque el Señor no nos dijera eso en el Evangelio, podríamos deducirlo y comprobarlo cualquiera de nosotros con sólo fijarnos un poco en cómo anda el mundo de hoy y en cómo vive la mayor parte de la gente. Son poquísimos—aun entre los cristianos católicos—los que viven habitualmente en gracia de Dios, siguiendo la estrecha senda de los mandamientos en todos sus aspectos y derivaciones. Pero de este triste hecho nos parece que no pueden sacarse consecuencias definitivas en orden al número de los que se salvan. Una cosa es el camino y otra muy distinta el final o término del mismo. ¿Que una cosa supone siempre la otra y que quien mal anda mal acaba? Así parece que debería suceder si no hubiera alguien sériamente empeñado en que no ocurra así siempre.

Ya dijimos al comenzar a exponer la primera de las razones optimistas que, si queremos llevar este asunto por el terreno de la estricta justicia, hay que concluir que se condena la mayor parte de los hombres, aun entre los cristianos y católicos. Pero dijimos también—y nos parece que llegamos a demostrarlo—que las exigencias de la justicia quedan fuertemente frenadas por las no menos imperiosas de la misericordia, y que, a pesar de su igual infinitud consideradas en sí mismas, con relación a nosotros la misericordia prevalece con mucho sobre la justicia. Nuestro Señor Jesucristo, que vino al mundo precisamente *en busca de los pecadores* (Lc. 5,32) y con la misión de *salvar lo que había perecido* (Mt. 18,11), sabrá encontrar, sin duda, los medios oportunos para llegar al corazón de muchísimos de los que andan por la senda espaciosa que conduce a la perdición, a fin de que antes de morir logren atinar con la puerta estrecha que conduce a la vida eterna.

He aquí—a propósito de esto—una preciosa página de un conocido autor contemporáneo, que hacemos completamente nuestra:

«Porque has de saber, ¡oh amigo mío!, que, si bien en esta hora (habla de la hora de la muerte) hay muchos peligros, también hay muchos auxilios y oportunidades. No es Dios menos amante de las almas que enemigo el demonio. Y sabe muy bien que de esta hora depende la salvación eterna. Y así como para todos los trances notables de la vida da auxilios especiales, y al comienzo de ella da el bautismo, y al despertar de las pasiones da la confirmación, y para las cargas de la familia da el matrimonio, y para las del sacerdocio el orden, y, en todas las tentaciones da fuerza especial para que las podamos vencer, así en este paso de tanto peligro, de tanta trascendencia, de tanta necesidad, es fiel y bondadoso y da también auxilios. Y unos los da por medio de la Iglesia, por los últimos sacramentos de la confesión, del viático, de la extremaunción, y por las oraciones y recomendaciones de

última hora; otros los da El mismo por medio de sus inspiraciones e ilustraciones de la gracia, por sus toques interiores eficaces del alma.

No se puede dudar que, si siempre es bueno Nuestro Señor con nosotros, lo es singularmente en esta hora, que, si para nosotros es muy importante, para El también lo es, una vez que desea nuestra salvación y por ella dio su sangre.

No es creíble que Nuestro Señor haya venido al mundo y vivido y sufrido y muerto y resucitado, y que haya fundado la Iglesia, y por medio de ella haya hecho tantísimas cosas y repartido en nuestra vida tantas gracias, tan variadas, tan abundantes, tan activas, cuyo fin no es otro que nuestra salvación eterna, y que después a la hora de la muerte, cuando todo va a convertirse en fruto, cuando, por mucho que se haya hecho, si se malogra, se malogra todo y para siempre; cuando, en fin, la gracia es más necesaria y, de ser eficaz, ha de tener fruto eterno, vuelva sin más las espaldas, acorte su generosidad, disminuya su bondad y merme sus auxilios. Antes al contrario, en esa hora da muchos más socorros, y vela con más solicitud por las almas, y dispone mejor los corazones, y llama más hondamente a los hijos que van a morir. De esto no me cabe duda» [62].

En resumen: que no solamente admitimos con toda reverencia y acatamiento las palabras evangélicas que se nos citan en la objeción, sino que aceptaríamos sin dificultad las terribles consecuencias que de ellas parecen desprenderse si no estuviera de por medio la sangre preciosísima del que vino al mundo para ser, precisamente, el Redentor de la humanidad. Una sola gota de la sangre de Cristo compensa a la divina justicia *infinitamente más* que el infierno eterno con todas las penas de todos los demonios y condenados juntos [63].

116. Tercera objeción.—*Si el justo a duras penas se salva, ¿qué será del impío y del pecador?* Estas palabras las dijo el Espíritu Santo por boca del apóstol San Pedro (1 Petr. 4,18). ¿Cómo es posible dejar de interpretarlas en forma rigorista con relación al número de los que se salvan?

Respuesta.—Acudiendo sencillamente al contexto para encontrarles su verdadera significación. San Pedro no habla en todo este pasaje (v.12-19) del problema de la salvación eterna, sino de las muchas tribulaciones que tendremos que sufrir si queremos seguir las huellas de Jesucristo. Dios dispone estas cosas para nuestra prueba (v.12). Es preciso compartir los padecimientos de Jesucristo si queremos ser salvos (v.13). Dios comienza su juicio por su propia casa, que somos nosotros mismos (v.17); y si a nosotros nos hace pagar nuestros delitos tan severamente, con tantos dolores y tribulaciones, ¿cuánto más tratará así al impío y al pecador? (v.18). San Pedro invoca aquí una sentencia del libro de los Proverbios (11,31): *Si el justo*

[62] P. VILARIÑO, *Caminos de vida*, n.11: *Cómo se muere* (Bilbao 1944) p.23-25.

[63] He aquí unas palabras del eminente exegeta P. J. Lagrange comentando precisamente los dos versículos de San Mateo citados en la objeción: «Nada se puede concluir directamente sobre el número de los elegidos. Los que andan por la vía ancha caminan hacia la perdición. Pero es preciso contar con la misericordia de Dios. Las palabras de Jesús se entienden del espectáculo que ofrece la vida. Basta abrir los ojos para comprobar cuán pequeño es el número de los que se imponen una disciplina moral y religiosa verdaderamente seria. Jesús pide a sus discípulos que sean de los que entran por la puerta estrecha, para seguir el camino angosto que conduce a la vida» (*Evangile selon Saint Matthieu*, 3.ª ed. [París 1927] p.151).

tiene en la tierra su paga, ¿cuánto más el impío y el pecador? Ese es el sentido literal, exegético, del famoso texto de San Pedro [64].

Pero, sea lo que fuere del sentido de ese texto, siempre queda otra solución, que ya hemos invocado varias veces. Si queremos resolver el problema a base de las exigencias de la más estricta justicia, habría que decir que, efectivamente, apenas si los justos se salvarán. Pero es absurdo e injurioso a la santidad misma de Dios decir que nada tiene que ver su misericordia infinita en el problema pavoroso de nuestra eterna salvación.

117. Cuarta objeción.—La mayoría de los Santos Padres está en contra de la tesis optimista.

Respuesta.—Puede que sea verdad, aunque no basta afirmarlo y sería menester demostrarlo. Sabido es cuánto se abusa del argumento patrístico. Con grandísima facilidad se suele decir en apoyo de cualquier opinión teológica: «Los Santos Padres dicen...» Y muchas veces no es verdad. Se trata de *algunos* Santos Padres, no de todos ni mucho menos. Y con frecuencia ocurre el caso pintoresco de invocar en apoyo de una tesis el testimonio de un Santo Padre que, en el conjunto de su doctrina, es totalmente contrario y enemigo de ella [65].

Pero ¿es cierto que la tradición patrística está realmente en contra de la tesis optimista en torno al problema de la salvación eterna?

Muchos autores lo niegan o al menos lo ponen muy en duda. El P. Fáber pone la siguiente nota en su preciosa obra *El Creador y la criatura*: «Un sabio, *eminentemente versado en el estudio de los Padres*, me escribe que en realidad no es esa su opinión, sobre todo en lo que concierne a la interpretación de los textos de la Escritura, en que se apoya comúnmente la controversia» [66]. El P. Juan Bautista du Petit-Bornand, en la revista *Etudes Franciscaines* (abril-septiembre 1906), cree que sería fácil obtener, revolviendo la patrología, gran número de textos en favor de la tesis optimista. Y Bergier nota agudamente que «los compiladores partidarios del pequeño número de los que se salvan han citado cuidadosamente los textos que parecen favorecer su opinión, pero han dejado a un lado los que le son contrarios» [67].

De modo que la pretendida mayoría en la opinión rigorista de los Santos Padres está muy lejos de haberse demostrado. Pero, para que no se nos diga que soslayamos demasiado cómodamente la dificultad, vamos a afrontarla directamente, aunque preferimos que hablen por nosotros otras voces más autorizadas. Copiamos textualmente la siguiente página del *Diccionario de teología*, de Vacant-Mangenot, que de tanto prestigio goza entre los teólogos:

«*L'Ami du clergé* (1906 p.1060) niega pura y simplemente que la opinión, aun unánime, de los Padres constituya en el caso presente una «tradición» católica. Jamás, en efecto, han considerado los Padres la verdad en cuestión como una verdad enseñada por la Iglesia. Se objeta (dom MARÉCHAUX, o.c.) que «no se puede decir que la cuestión del número de los elegidos sea extraña a la fe y a las costumbres. La advertencia de Nuestro Señor: *Esforzaos en entrar por la puerta estrecha*, tiene una innegable repercusión sobre toda la dirección de la vida humana». Hay aquí una confusión evidente. Toda teoría que tenga una repercusión directa o indirecta en la conducta de los fieles no pertenece por eso mismo y sin más a las verdades «de la fe y de las costumbres», tal como se entienden en el lenguaje teológico. Es preciso que se trate de una verdad revelada o conexa con la revelación y enseñada como tal por el magisterio de la Iglesia, una de cuyas expresiones auténticas es el consentimiento unánime de los Padres. Ahora bien: que éste sea el caso de la teoría del pequeño número de los elegidos es muy discutible, y hasta se puede afirmar que es absolutamente falso. Jamás los Padres han hablado en este sentido, y su opinión, con todo lo respetable que sea, permanece siempre una simple opinión».

Y después de citar un texto de San Cirilo de Alejandría en el que expresamente dice el Santo que el texto evangélico (de Lc. 13,23) no se refiere al pequeño número de los elegidos, continúa diciendo: «Pero la crítica de la pretendida tradición exige todavía una nueva observación. Entre los Padres de los que se han compilado los textos en favor del pequeño número de los elegidos, la mayor parte son posteriores al siglo IV, y muchos no constituyen autoridad de primera línea *(et plusieurs ne font pas autorité)*. Los antiguos Padres, y aquellos otros cuya autoridad es indiscutible, han recurrido, sin duda, al Evangelio de los *pocos elegidos* y de la *puerta estrecha* para exhortar a los fieles a la penitencia, al renunciamiento, y asegurar con ello su salvación; pero sería inexacto ver en sus lecciones morales una preocupación dogmática a propósito del número de los elegidos. La mejor prueba de ello es que, cuando los Padres tratan *ex profeso* la cuestión de la salvación de los fieles, su lenguaje ya no es el mismo. Hasta de San Agustín puede incluso decirse que su pensamiento es bastante impreciso. El origenismo—la doctrina de la salvación universal—ejerció una influencia indiscutible. Se cita a San Gregorio Nacianceno, a San Gregorio Niseno, al Ambrosiáster, a San Jerónimo y al mismo San Ambrosio como partidarios, si no de la salvación universal, al menos de la salvación universal de los católicos».

Y un poco más abajo añade todavía: «Si se quisiera llegar, no obstante, hasta el fondo del pensamiento de los Padres, puede ser que resultara útil relacionar su doctrina sobre la satisfacción con sus interpretaciones de los *muchos llamados y pocos elegidos*. Esta doctrina era paralela a la disciplica penitencial de la Iglesia. Todos los pecadores que no se sometían a la penitencia oficial, todos los reincidentes, eran excluidos para siempre de la reconciliación: eran los que seguían el camino ancho, el camino de los *muchos*. ¿Se les consideraba por ello como perdidos para la eternidad? Lejos de ello, puesto que San Agustín les exhorta a confiar en la misericordia divina» *(Epist.* 153, *ad Maced.*, n.7: PL 33,656).

La doctrina de la satisfacción se completa también por la teología del purgatorio, bien imperfecta en los primeros siglos. Entre los numerosos pe-

64 He aquí la nota exegética a ese versículo de San Pedro en la Biblia BOYER-CANTERA: «El texto de Prov. según los Setenta es: «Mirad, el justo en la tierra (la) paga; ¡cuánto más el impío y pecador!» Con esta sentencia proverbial nos avisa San Pedro que a la gloria celeste no se llega sino por las tribulaciones (Act. 14,22). No hay que olvidar que en Prov. se habla de los castigos temporales de los justos. No es lícito, pues, deducir de aquí que apenas los justos alcanzan la salud eterna; suposición injuriosa a la misericordia y aun a la justicia de Dios».

65 Tal ocurre, precisamente, con relación al número de los que se salvan. Uno de los autores más rigoristas, el P. Godts, que pretende apoyar su tesis nada menos que en 73 Padres, doctores y santos, 74 teólogos y 28 expositores de la Sagrada Escritura, incluye en su terrible lista nada menos que a Orígenes (!), que, como es sabido, erró profundamente y fue condenado por la Iglesia (Denz. 209-211) al enseñar la salvación universal de todos los hombres y el perdón final para el mismo Satanás y sus secuaces (cf. VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, t.4, p.2.ª art. *Elus (Nombre des)* col.2364).

66 P. FÁBER, *El Creador y la criatura*, l.3 c.2.

67 BERGIER, *Traité de la vraie religion*, t.10 p.356.

cadores que caminan por la *vía ancha*, hay un número considerable cuyos pecados son perdonados en el otro mundo (*De civitate Dei*, XXI, 24,2: PL 41, 738), todos aquellos «que tienen necesidad de misericordia y no son indignos de ella» [68]. Es un punto de vista en el que no se detienen los partidarios del pequeño número, plenamente ocupados como estaban en compilar textos para establecer la tradición de los Padres.

Nuestra conclusión se resume en estos dos puntos: 1.º La tradición invocada no es la que se impone, ni siquiera simplemente bajo la nota de temeridad, puesto que no se refiere *a la fe y a las costumbres*. 2.º La opinión unánime de los Padres en favor del pequeño número de los elegidos no es ni tan unánime ni, sobre todo, tan cierta como quieren muchos teólogos rígidos de hoy día» [69].

Hasta aquí el *Diccionario de teología católica*. Nosotros añadiremos por nuestra cuenta que ciertas expresiones rigoristas de muchos Santos Padres se explican perfectamente por el ambiente histórico en que fueron pronunciadas. Recuérdese—lo indica ya el texto que acabamos de copiar—cuán severa era la disciplina penitencial de la Iglesia en los primeros siglos. Había ciertos pecados—los pecados *ad mortem*—que no se absolvían más que una sola vez en la vida [70]. Los reincidentes tenían que abandonarse a la misericordia de Dios, ya que no podían aspirar en la tierra a una segunda absolución. La doctrina teológica de las expiaciones de ultratumba era todavía muy imperfecta, y por eso se extremaba tanto el rigor para castigar en este mundo los pecados de los reincidentes. Por faltas menos graves—que la mayoría de los confesores despacharían hoy con unos *padrenuestros* de penitencia—solían imponerse en la época primitiva penitencias que duraban varios años [71].

En este ambiente de extremado rigor escribieron la mayor parte de los Santos Padres. ¿Qué mucho, pues, que su opinión particular sobre el número de los elegidos se resintiera de este ambiente general? Teniendo en cuenta, sobre todo, que no se trata de una doctrina que pertenezca directamente a la fe y a las costumbres, creemos que no se comete la menor irreverencia hacia los Santos Padres si se sospecha que, en otro ambiente distinto y con una doctrina católica mejor elaborada, su lenguaje hubiera sido muy otro del que entonces emplearon.

118. Quinta objeción.—También la mayoría de los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza, son partidarios de la teoría rigorista.

[68] Estas palabras relativas al perdón de los pecados en el otro mundo hay que entenderlas, naturalmente, de los pecados veniales en el purgatorio. Jamás de los mortales en el infierno, en donde *nulla est redemptio:* no hay redención alguna.

[69] A. MICHEL en el *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot) art. *Elus (Nombre des)*, t.4 p.2.ª col.2368-70.

[70] Tales eran la apostasía, el homicidio y el adulterio (cf. LLORCA, *Historia de la Iglesia, I.I Edad antigua* p.2.ª c.8 III (ed. BAC, 1950) p.274.

[71] Precisamente éste es el origen de las *indulgencias* que concede la santa Iglesia. En ciertas festividades más solemnes solían los públicos penitentes colocarse a la puerta de la iglesia —ya que no se les permitía entrar en ella—para recibir del obispo el perdón o la «indulgencia» de parte del tiempo que les faltaba para terminar su penitencia. A veces se les indulgenciaban «cuarenta días», «un año», etc. La santa Iglesia conserva todavía esta manera de hablar. Naturalmente que los «cuarenta días» de indulgencia no significan cuarenta días menos de purgatorio, sino lo equivalente a aquellos cuarenta días de la penitencia primitiva; sin que pueda determinarse a cuánto equivalen con relación al purgatorio.

Respuesta.—A esto tenemos que responder dos cosas:

1.ª Por de pronto no puede admitirse sin muchas restricciones que Santo Tomás sea partidario de la tesis rigorista. Es cierto que en la respuesta a una objeción estampa la fórmula *pauciores sunt qui salvantur* (I,23,7 ad 3); pero, aparte de que esa fórmula puede interpretarse muy bien de sólo los paganos [72], en el cuerpo de ese mismo artículo había expuesto algunas de las opiniones que corrían en su época, y acaba por no quedarse con ninguna, dejando la cuestión al juicio de Dios. He aquí sus propias palabras traducidas al castellano:

«Respecto a cuál sea el número de los hombres predestinados, dicen unos que se salvarán tantos cuantos fueron los ángeles que cayeron; otros, que tantos como ángeles perseveraron; y otros, en fin, que se salvarán tantos hombres cuantos ángeles cayeron, y, además, tantos cuantos sean los ángeles creados. Pero lo mejor es decir que *sólo de Dios es conocido el número de los elegidos que han de ser colocados en la felicidad suprema*» [73].

Santo Tomás, como se ve, rehúye abiertamente pronunciarse sobre esta cuestión. Si a esto añadimos que en su maravilloso sistema teológico hay en abundancia principios muy sólidos para llegar a una solución satisfactoria, nos parece que la afirmación de que el Doctor Angélico es partidario de la teoría rigorista va mucho más lejos de lo que los hechos autorizan. La verdad estricta nos parece que es la que acabamos de indicar, o sea, que Santo Tomás *no quiso tratar esta cuestión*, y, por lo mismo, su autoridad no puede ser invocada por ninguna de las dos corrientes opuestas.

2.ª En cuanto a la opinión de los teólogos, está muy lejos de ser unánime en favor de la teoría pesimista. Es cierto que en la antigüedad prevaleció entre ellos la opinión rigorista; pero, a partir principalmente del siglo XVII, la opinión benigna se fue abriendo paso poco a poco, y hoy día son ya legión los teólogos partidarios de ella.

Las causas de esta evolución hay que buscarlas principalmente en el ambiente histórico de la época en que se vive, del que nadie se puede substraer en absoluto y por entero. Es un hecho que la opinión optimista comenzó a manifestarse con claridad a raíz del protestantismo y se acentuó en la época jansenista, precisamente como reacción contra esas dos grandes herejías. Sabido es el rigor con que algunos sectores protestantes—principalmente los calvinistas—y los secuaces de Jansenio enseñaban la doctrina del pequeño número de los elegidos. Era preciso reacccionar contra doctrina tan deprimente y presentar el dogma católico como una doctrina mucho más humana y comprensiva. Suárez († 1617) fue de los primeros teólogos que

[72] Creemos que el contexto inmediato autoriza esta interpretación. El razonamiento de Santo Tomás para llegar a la frase *los que se salvan son los menos* es que, «como la bienaventuranza eterna, que consiste en la visión de Dios, está por encima del estado común de la naturaleza, y *sobre todo en cuanto está privada de la gracia por la corrupción del pecado original (et praecipue secundum quod est gratia destituta per corruptionem originalis peccati)*, los que se salvan son los menos». Luego parece que debe concluirse que, para los que ya no tienen la corrupción del pecado original por haber sido bautizados, la salvación eterna ya no ofrece esa dificultad tan grande. Si bien es cierto que ese texto puede referirse también a la naturaleza caída de todos los hijos de Adán, sean o no bautizados.

[73] I,23,7. Las palabras finales subrayadas están tomadas, como es sabido, de una colecta secreta *Pro vivis et defunctis*, entre las oraciones *ad diversa* del Misal Romano.

iniciaron este movimiento, y en pos de él aparecieron gran número de partidarios de la teoría benigna. San Francisco de Sales († 1622) —según el testimonio de su gran amigo el obispo de Belley, Mons. Le Camus—decía que «habría muy pocos cristianos que fuesen condenados» [74]. Por si algo faltara, apareció poco después la suavísima devoción al Corazón de Jesús, que inspiró el mismo Jesucristo a su sierva Santa Margarita María de Alacoque († 1690) y en la que tanto se insiste en la doctrina del amor y de la misericordia. La evolución se incrementó todavía más en el siglo XIX con Mons. Bougaud [75], el P. Fáber [76], el P. Castelein [77] y los famosos oradores dominicos PP. Lacordaire [78] y Monsabré [79], para citar únicamente a los más conocidos y representativos. En nuestros días, la tesis benigna es compartida por gran número de teólogos [80].

Pero cabe todavía preguntar: ¿Es que en teología es posible tamaña evolución? ¿Es acaso legítima? ¿Es que la verdad puede cambiar a través de los tiempos?

No se alarme el lector, sobre todo si está poco versado en la historia de la teología, en la que son frecuentes estos cambios. Sepa que *los dogmas de la fe católica* no cambian ni evolucionan jamás, a no ser en un sentido completamente *homogéneo*, o sea, por una mayor explicación de los mismos, pero conservando siempre el mismísimo sentido, que es definitivo e irreformable [81]. Pero una cosa son los *dogmas* y otra muy distinta las *opiniones* de los teólogos. En estas últimas cabe perfectamente la evolución hasta cambiar completamente de sentido, y es un hecho histórico que se ha producido muchas veces. Recuérdense, por ejemplo, las luchas y evoluciones doctrinales entre los teólogos a propósito de la doctrina de la Inmaculada Concepción antes de que fuese definida por la Iglesia como dogma de fe. En nuestros días estamos asistiendo a una rapidísima evolución teológica en otro punto importante de la Mariología: la relativa al mérito corredentor de María *de condigno ex condignitate*, que se está abriendo paso de una manera arrolladora entre los teólogos que defendían hasta hace poco un mérito de mera y simple congruencia. Y así en otros muchos casos. ¿Qué de extraño tiene una evolución en torno al número mayor o menor de los que se salvan, siendo así que no se trata de ningún dogma de fe, ni siquiera de una doctrina relacionada *directamente* con la fe y las costumbres cristianas? La norma de nuestra fe o de nuestra conducta cristiana no depende de que se averigüe si son pocos o muchos los que se salvan, sino que, sea de ello lo que fuere, nos obliga a creer y amar a Dios sobre todas las cosas y a procurar ser uno de los pocos o muchos que se salven.

Y nada más tenemos que añadir con respecto a la objeción tomada de la opinión de los teólogos. Sigamos examinando las nuevas objeciones.

74 Cf. MONS. LE CAMUS, *Esprit du B. François de Sales*, p.3.ª sect.10.
75 BOUGAUD, *El cristianismo y los tiempos presentes*, t.5 c.16.
76 FÁBER, *El Creador y la criatura*, l.3 c.2.
77 A. CASTELEIN, S. I., *Le rigorisme, le nombre des élus et le doctrine du salut* (París 1899).
78 P. LACORDAIRE, *Conferencias de París* (1851): *Economía providencial de la reparación*, conf.71: *Resultados del gobierno divino: Obras* (ed. P. CASTAÑO) t.7 p.130.
79 P. MONSABRÉ, *Conferencias de Nuestra Señora de París*, n.102: *El otro mundo: número de los elegidos*, Cuaresma de 1889.
80 Cf. P. SERTILLANGES en *La Somme Théologique: Traité de Dieu* (t.3) apend.2 n.5 (París 1935).
81 Cf. sobre este asunto la magnífica obra del P. MARÍN SOLA *La evolución homogénea del dogma católico*, publicada en esta misma colección de la BAC (n.84).

119. **Sexta objeción.**—Es axioma teológico que *fuera de la Iglesia no hay salvación*. Ahora bien: de los 2.400 millones de habitantes que cuenta actualmente el mundo, sólo 400 millones son católicos. Los demás son paganos, infieles o herejes, que están, por consiguiente, fuera de las vías ordinarias de la salvación.

Respuesta.—Es natural que a Dios no le sea indiferente que le sirvamos en esta o en la otra religión de las muchas que existen en el mundo. La verdad no es más que una, y el error, múltiple. Y puede demostrarse hasta la evidencia que la única religión verdadera es la cristiana, y dentro de ella, la católica, apostólica y romana.

«Existe Dios, existe la encarnación, existen una vida y una muerte redentoras, existe la sucesión auténtica de Jesús en el Colegio Apostólico, con Pedro a la cabeza, y en la Iglesia, con el papa al frente. Tal es la organización auténtica para la salvación de los hombres, que corresponde a lo que es la naturaleza humana, corporal y espiritual a la vez, individual y social; a nada de esto puede substraerse. El que conozca esa organización o tenga medios de conocerla, tiene que resignarse a ser juzgado por ella; si la rechaza, se pierde, abandona el *camino*, la *verdad* y la *vida* (Io. 14,6) y se sale de ese edificio construido *no por mano de hombres* (Act. 17,24), y en el cual se encuentra la *puerta de las ovejas* (Io. 10,7-9), por la que deben pasar todas las ovejas humanas que quieran llegar a los pastos divinos. «Fuera de la Iglesia no hay salvación» significa: fuera de Cristo y de los medios establecidos por Cristo no hay salvación; fuera de Dios no hay salvación. Esto es evidente» [82].

Pero ¿se sigue de aquí que *todos* los que estén fuera de la Iglesia, aunque sea inculpablemente, van a condenarse sin remedio? De ninguna manera. La Iglesia enseña claramente lo contrario. Fue precisamente el gran pontífice Pío IX—el papa del *Syllabus*, tan calumniado por los enemigos de la Iglesia a propósito de su «intransigencia»—quien en su célebre alocución del 9 de diciembre de 1854 (al día siguiente de haber definido el dogma de la Inmaculada) pronunció las siguientes palabras:

«La fe obliga a creer que nadie puede salvarse fuera de la Iglesia apostólica y romana, la cual es la única arca de salvación, fuera de la cual perecerá quienquiera que no entre. Sin embargo, *hay que tener igualmente por cierto que los que ignoran la verdadera religión sin culpa suya, no pueden ser responsables a los ojos de Dios de esta situación*. Ahora bien: ¿quién tendrá la osadía de señalar los límites de esta ignorancia, ante tanta variedad de pueblos, regiones, ingenios y otras razones por el estilo? Cuando se rompan los lazos que nos atan a estos cuerpos y *veamos a Dios tal como es* (1 Io. 3,2), entenderemos ciertamente *cuán íntimo y hermoso es el vínculo que une a la misericordia con la justicia de Dios* [83].

De modo que los paganos e infieles pueden llegar también al reino de Dios. No porque los ritos o creencias de sus religiones falsas tengan eficacia alguna santificadora, sino porque pueden llegar a pertenecer en espíritu, *sin ellos saberlo*, a la verdadera Iglesia de Jesu-

82 P. SERTILLANGES, *Catecismo de los incrédulos*, l.3 c.3 D (ed. Barcelona 1934) p.268-9.
83 Cf. Denz. 1647.

cristo. Para ello se requieren indispensablemente tres cosas: absoluta buena fe, cumplimiento de la ley natural y no poner obstáculos a la gracia de Dios. Vamos a explicar un poquito estas condiciones:

a) ABSOLUTA BUENA FE.—Es del todo indispensable. Ya hemos dicho que no es potestativo del hombre escoger voluntariamente esta o la otra religión para servir a Dios. Si conoce la religión verdadera, o tiene medios para conocerla, y no quiere aceptarla bajo el pretexto que sea, está en absoluto fuera del camino de salvación. La primera y más indispensable de las condiciones para que pueda salvarse quien permanezca en el error ha de ser la más absoluta buena fe, o sea, que crea sinceramente y sin la menor duda que aquella religión es la verdadera o que a Dios le da lo mismo que le sirvamos en cualquier religión (por error subjetivo de absoluta buena fe).

Esta buena fe es perfectamente posible. Es de creer que la inmensa mayoría, por no decir la totalidad, de los que practican *sinceramente* cualquiera de las religiones falsas, están de buena fe en su error, ya que lo contrario sería una estupidez increíble, puesto que les resultaría muchísimo más cómodo abandonar enteramente toda clase de prácticas religiosas y vivir en plan de ateos o incrédulos totales. Aun en las desviaciones heréticas del cristianismo—que son los que se encuentran en peores condiciones para la buena fe, puesto que pueden conocer la Iglesia católica y tener grandes motivos para sospechar que ella es, efectivamente, la verdadera Iglesia de Jesucristo—cabe perfectamente la buena fe; sobre todo en la masa del pueblo, en general poco culta, que siguió casi sin darse cuenta a sus pastores en la herejía o en el cisma. En las clases cultas y elevadas es más difícil esta buena fe, aunque pueda darse también en muchos casos. El insigne convertido cardenal Newman declaró haber vivido largos años en el anglicanismo sin tener la menor duda sobre la legitimidad de esta religión. El abate Jaugey afirma que «la gran mayoría de los adversarios del cristianismo están de buena fe»; y lo mismo hay que decir de los herejes y cismáticos que no piensan ni se han planteado nunca el problema de la Iglesia católica [84].

b) CUMPLIMIENTO DE LA LEY NATURAL.—Pero no basta la sola buena fe. Es menester que el pagano o infiel no obre contra su conciencia (sería un pecado en él como en los demás), sino que procure honradamente practicar el bien y evitar el mal. Más brevemente: tiene que cumplir, al menos, las exigencias imperiosas de la *ley natural*, impresa por Dios en el fondo de todos los corazones.

Es cierto que, como enseña el Angélico Doctor [85] y se desprende clarísimamente de la doctrina de la Iglesia [86], el hombre no puede *sin ayuda de la gracia* cumplir todos los preceptos de la ley natural, al menos por largo tiempo [87]. Hubiera podido hacerlo en el estado de naturaleza pura, pero no en el actual estado de la naturaleza caída y averiada por el pecado original [88]. Pero es ciertísimo que Dios *ofrece* a todos los hombres sin excepción las gracias *necesarias* y *suficientes* para cumplir, si quieren, esos preceptos de la ley natural. Vamos a ver de qué manera al examinar la tercera condición.

c) NO PONER OBSTÁCULOS A LA GRACIA.—Es necesario, finalmente, que el hombre no resista, sino que *coopere* positivamente a la gracia de Dios, que, en una forma o en otra, no le faltará jamás.

En efecto: San Agustín afirma—y su doctrina ha sido recogida por la Iglesia en el concilio de Trento—que «Dios no manda jamás imposibles; y

84 Cf. *Dictionnaire de Théologie catholique*, art. *Elu*, t.4 p.2.ª col.2376.
85 I-II,109,4.
86 Cf. Denz. 105 138 804 828 1062 1092, etc.
87 I-II,109,8.
88 I-II,109,4.

al mandar una cosa nos avisa que hagamos lo que podamos y que pidamos lo que no podamos», y nos ayuda para que podamos [89]. Ello concuerda perfectamente con aquel aforismo teológico que afirma que «al que hace lo que puede, Dios no le niega su gracia». En definitiva, todo esto no es más que una consecuencia natural e inevitable de la voluntad salvífica universal, por la que «Dios quiere que todos los hombres se salven y vengan en conocimiento de la verdad» (1 Tim. 2,4).

Según estos principios, cuya firmeza nos garantiza la Iglesia con la divina revelación, Dios *ofrece* a todos los hombres del mundo los auxilios *sobrenaturales* suficientes y necesarios para el perfecto cumplimiento de la ley natural, primer paso para su justificación y salvación. De otra manera fallarían todos aquellos principios, ya que, al negarle al hombre las gracias proporcionadas que necesita para cumplir sus mandamientos, se seguiría inevitablemente que Dios manda imposibles, que niega su gracia incluso al que hace lo que puede, y que no tiene intención de que todos los hombres se salven y vengan en conocimiento de la verdad.

Lo que Dios no tiene obligación de hacer y lo que de ninguna manera puede exigírsele es que doblegue la voluntad rebelde del hombre, obligándole a aceptar esos sobrenaturales auxilios. Aparte de que esto sería demasiado cómodo para el hombre, nos llevaría a la conclusión disparatada de que todos los hombres se salvan, sean buenos o malos. Ya se comprende que tamaña inmoralidad no puede entrar en los planes de la providencia santísima de Dios.

¿Qué hay que decir entonces? El mecanismo y funcionamiento de la economía de la gracia es el siguiente: Dios *ofrece* o confiere realmente a todos los hombres sin excepción (sean cristianos, paganos o herejes) las gracias sobrenaturales real y verdaderamente *suficientes* para el cumplimiento de sus divinos mandamientos. Si el hombre, al recibir esas gracias suficientes de tipo sobrenatural, *no les pone voluntariamente ningún obstáculo*, Dios prosigue confiriéndole gracias cada vez más perfectas hasta que le envía la gracia *eficaz*, con la que de hecho cumplirá la ley de Dios o alcanzará la justificación. Según la doctrina tomista, no es el hombre el que con su libre aceptación cambia la gracia suficiente en *eficaz*, sino Dios mismo (que es el único que puede hacerlo como autor exclusivo de la gracia); pero para el caso es exactamente igual: siempre viene a resultar que, si el hombre no pone obstáculos a la gracia *suficiente*, tendrá sin falta la gracia *eficaz*, con la que, de hecho, cumplirá la ley de Dios o quedará justificado ante El [90]. Este tal, aunque sea un pobre salvaje rudo e igno-

89 SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, c.43 n.50: ML 44,271. Cf. Denz. 804 (cita al santo y añade las últimas palabras: «y nos ayuda para que podamos»).

90 El modo y procedimiento de llegar a ese resultado salvador lo determinará en cada caso la divina Providencia. Recuérdese que Santo Tomás no vacila en decir que, si es preciso, Dios le iluminará interiormente o le enviará a tiempo un misionero, como envió a San Pedro al centurión Cornelio (*De veritate*, 14,11 ad 1). Por su cuenta, el abate Martinet escribe estas hermosas palabras a propósito de la salvación de los paganos: «Usando de la libertad que me concede la Iglesia, me inclino fuertemente a creer que, por la abundancia de los socorros interiores, la misericordia divina suple en los infieles la falta de los medios exteriores de salvación. No ignoro que teólogos de gran fama se han mostrado muy parsimoniosos en materia de gracias, reduciendo la parte de los infieles a una bien pequeña porción; pero sé también que Dios no ha colocado los tesoros de su gracia en la mesa de los teólogos, sino en el

rante de la verdadera religión, *pertenece de hecho al alma de la Iglesia, es católico sin saberlo* y puede en esas condiciones alcanzar la vida eterna, no por otras vías, sino precisamente en virtud de la sangre de Jesucristo, *único nombre que ha sido dado a los hombres bajo el cielo por el cual podamos salvarnos* (Act. 4,12).

Por donde se ve que, aunque es ciertísimo el principio de que «fuera de la Iglesia no hay salvación», esta salvación está al alcance de todas las almas sinceras del mundo, que pueden pertenecer, aunque sea ignorándolo ellas mismas, al *alma de la Iglesia* y beneficiarse, por lo mismo, de la redención universal de Jesucristo. Es, en definitiva, lo que ya anunciaron los ángeles del cielo en torno a la cuna del Redentor recién nacido: *Paz en la tierra a los hombres de buena voluntad* (Lc. 2,13).

120. Séptima objeción.—Sea de ello lo que fuere, la doctrina optimista con relación al número de los que se salvan es *imprudente y peligrosa*, ya que muchos se apoyarán en ella para entregarse al pecado o, al menos, para no preocuparse demasiado de él.

Respuesta.—Nosotros creemos sinceramente todo lo contrario, y por ello nos hemos tomado la molestia de escribir las páginas anteriores. Es un hecho comprobado hasta la saciedad en la experiencia diaria que, cuando se exageran las dificultades para alcanzar un objeto anhelado, la mayor parte de los candidatos se desaniman y abandonan la lucha para apoderarse de él. Cuando en unas oposiciones se anuncian veinte plazas para los dos mil aspirantes a ellas, está bien claro que nadie se hace ilusiones: es inútil estudiar, todo se deberá al favoritismo o al azar. Pero si, *sin precisar exactamente el número de plazas* que se van a conceder, se anuncia, sin embargo, que existen en número suficiente para que *la mayor parte de los aspirantes* puedan obtener una, entonces se estimulan y animan todos a trabajar con entusiasmo para apoderarse de ella. Es preciso ponerse en absoluto de espaldas a la psicología de las masas para no darse cuenta de este fenómeno. Si ponemos el cielo a una altura poco menos que inaccesible para el común de los mortales, la inmensa mayoría de los hombres renunciarán a esa lotería y se entregarán al pecado, exclamando insensatamente: «De ir al infierno, en coche» [91].

Si a esto añadimos que la doctrina generosa y optimista levantará los ánimos de muchas almas sinceramente cristianas que tiemblan de espanto y pierden el sueño ante el problema pavoroso de su salvación eterna, y hará callar y acaso pensar seriamente a muchos de los que se resisten a aceptar el dogma católico precisamente por lo que ellos llaman «el gran escándalo del infierno inevitable», nos parece que la objeción que se nos pone no puede tenerse en cuenta para renunciar a estas ventajas.

Corazón del *Cordero inmolado* por amor *desde el principio del mundo* (Apoc. 13,8), y cuya sangre no esperó su efusión real en el Calvario para hacer experimentar a todas las generaciones humanas su virtud purificadora» *(La science de la vie,* lec.26: Oeuvres, t.2 p.247).

[91] Decimos *insensatamente* porque no es lo mismo condenarse por un solo pecado que por mil. En el infierno—como explicaremos en su lugar—hay grados variadísimos en los tormentos; y, por lo mismo, siempre representaría una locura tratar de ir a él «en coche», o sea, entregándose con desenfreno al pecado.

¿Que, a pesar de todo esto, habrá quien abuse de la doctrina optimista para perder el miedo al pecado? Bien insensato será quien saque esta consecuencia. A todo lo largo de estas páginas hemos venido dando continuos toques de atención a fin de que nadie confíe temerariamente en la misericordia de Dios para entregarse con tranquilidad al pecado. Aun suponiendo que fueran poquísimos los que se condenan—cosa que está muy lejos de nuestras conclusiones—, estaría del todo claro que uno de esos poquísimos sería ese insensato pecador que de tal manera trata de burlarse de Dios robándole el cielo después de haber pisoteado sus mandamientos. San Pablo nos advierte que *de Dios nadie se ríe, y que lo que el hombre sembrare, eso cogerá* (Gal. 6,7). Si alguno abusase de esta doctrina, él pagará las consecuencias. Pero de suyo no es doctrina esta que conduzca al pecado o dé facilidades para él, sino al contrario, lleva a una mayor delicadeza de conciencia y a un amor de Dios más íntimo y profundo, aunque sólo fuera por aquello de que «nobleza obliga» y «amor con amor se paga».

Conclusión

121. Hora es ya de terminar este largo capítulo. Del examen imparcial y sereno de las razones positivas en favor de la tesis optimista, y de la refutación de las principales objeciones en contrario, nos parece que la teoría del optimismo moderado que hemos querido defender aparece con meridiana claridad como la más probable de todas. En confirmación de la misma, y como argumentos decisivos por su suprema autoridad, queremos recoger aquí dos sublimes versículos del Nuevo Testamento, el primero brotado de los labios mismos del divino Redentor y el segundo de su discípulo predilecto, el evangelista San Juan:

Y vendrán del oriente y del occidente, del septentrión y del mediodía, y se sentarán a la mesa en el reino de Dios (Lc.13,28).

Y vi una gran muchedumbre que nadie podía contar, de toda nación, tribu, pueblo y lengua, que estaban delante del Cordero, vestidos de túnicas blancas y con palmas en sus manos (Apoc. 7,9).

SEGUNDA PARTE

Filosofía del más allá

122. Aunque nuestra obra plantea el problema de la salvación desde el punto de vista de la fe católica y con un método rigurosamente *teológico*, nos parece, sin embargo, que será de positiva utilidad hacer algunas consideraciones *filosóficas* sobre el más allá a base de lo que la razón humana puede por sí misma descubrir sin ayuda de las luces de la fe. Al fin y al cabo hay—como no podía menos de ser así—una perfecta armonía entre la razón y la fe, ya que ambas son como dos haces de luz que se desprenden e irradian del único foco de eterna verdad, que es la sabiduría misma de Dios. No hay ni puede haber el menor choque o contradicción entre las luces de la fe y las de la verdadera y auténtica razón natural. La fe *sobrepasa* a la razón, pero no la contradice; ambas proceden de Dios, en el que no cabe contradicción.

Nos parece que los puntos fundamentales que conviene examinar a la luz de la simple razón natural, como *prenotandos filosóficos* a la teología del más allá, son tres: la inmortalidad del alma, su funcionamiento psicológico separada del cuerpo y la naturaleza de la eternidad como distinta del tiempo en que ahora nos movemos y existimos.

He aquí lo que vamos a estudiar en los tres capítulos siguientes.

CAPITULO I

La inmortalidad del alma

De todo el largo y admirable tratado filosófico del alma [1], sólo la cuestión de su inmortalidad interesa destacar en una filosofía del más allá; pero es imposible hablar de la inmortalidad del alma con precisión y claridad sin haber establecido antes algunas nociones previas sobre su existencia, naturaleza y principales propiedades. Vamos, pues, a darlas con la máxima brevedad a que nos vemos forzados por la índole de nuestra obra.

1 Cf. I,65-90; *De anima*.

I. EXISTENCIA Y NATURALEZA DEL ALMA

En esta primera sección vamos a recoger la existencia del alma, su unidad, substancialidad, simplicidad y espiritualidad. En la siguiente demostraremos su inmortalidad.

1. Existencia del alma

123. La mera existencia del alma es una verdad inconcusa, de evidencia absoluta para todo el que sepa discurrir un poco. Ante la propia conciencia aparece la existencia del alma con mayor certeza todavía que la de nuestro mismo cuerpo y de las cosas materiales que nos rodean. En absoluto sería posible que el cuerpo y las cosas exteriores fuesen simples ilusiones del alma, pero es imposible que la existencia del alma sea una quimera de nuestra imaginación.

En efecto: es un hecho de evidencia primaria e inmediata que *pensamos;* esto es, que tenemos ideas *universales*, que prescinden en absoluto del tiempo y del espacio. Tenemos, por ejemplo, las ideas universales de bondad, verdad, belleza, amor, justicia, honradez, gratitud, etc., etc., que nada absolutamente tienen que ver con la materia. No son grandes ni pequeñas, cuadradas ni redondas, azules ni amarillas, dulces ni amargas. No las hemos visto jamás con los ojos, ni oído con los oídos, ni tocado con las manos. No transcurren ni desaparecen como las flores, los animales o los hombres. Son cosas permanentes, universales, que no dependen de la materia ni pueden proceder de ella, puesto que la rebasan infinitamente. Luego hay en nosotros un *principio* de donde proceden tales pensamientos, que de ninguna manera puede ser el cuerpo, el cerebro o cualquier otra cosa material, puesto que lo más no puede proceder de lo menos, ni el espíritu de la materia. Luego ese principio es *espiritual*, distinto completamente del cuerpo e inmensamente superior a él, puesto que es capaz de producir aquellos pensamientos que trascienden infinitamente al mundo de lo material y corpóreo. Ahora bien: ese principio espiritual del que proceden nuestros propios pensamientos es cabalmente lo que designamos con el nombre de *alma humana*. La existencia del alma no puede negarse a menos de haber perdido por completo el simple sentido común [2].

2. Unidad del alma

124. Dada la complejidad de las actividades del hombre, que pertenecen a planos diferentes en especie—pensar, sentir, crecer y desarrollarse, etc.—, cabe preguntar si tenemos una o varias almas

2 Podríamos llegar al mismo resultado examinando nuestros movimientos apetitivos hacia la felicidad, el bien, etc., que trascienden también al mundo corporal y sensible. Por el examen de las ideas universales llegamos a la existencia del *entendimiento* espiritual; por el de aquellos movimientos afectivos hacia el bien universal llegamos a la existencia de la *voluntad* racional. Cualquiera de los dos procedimientos conduce con certeza absoluta a la existencia del alma a través de sus facultades intelectiva y volitiva.

que sean principio vital de esas operaciones tan distintas. ¿Tenemos una sola alma espiritual o por ventura tres: intelectiva, sensitiva y vegetativa?

La unidad del alma humana es un hecho indudable de experiencia íntima. Tenemos clara y perfecta conciencia de que somos *nosotros mismos*, nuestro propio *yo*, quien piensa, siente y se va desarrollando con la edad. Si tuviéramos tres almas separadas e independientes, cada una de ellas acusaría los actos a ella correspondientes, pero ignoraría los actos de las demás; con lo cual el hombre que *piensa* no se daría cuenta de que es el mismo que *siente* o que se *desarrolla*. Lejos de poseer la *unidad de conciencia* que ahora apreciamos claramente, habría en nosotros una extraña disociación que haría de nosotros un ser *triple*, no uno. Ni se resuelve la dificultad diciendo que esas tres almas distintas podrían comunicarse entre sí sus propias impresiones, pues entonces tendríamos perfecta conciencia de esa comunicación como procedente de *tres principios distintos*, en contra del testimonio clarísimo de nuestra conciencia, que nos dice que nuestro *yo* no es más que uno solo. Es forzoso concluir—como dice Santo Tomás—que «en el hombre no hay más que una sola alma *intelectiva*, que contiene *virtualmente* el alma sensitiva y nutritiva, realizando ella sola lo que estas formas inferiores realizan en los animales y en las plantas» [3].

3. Substancialidad del alma

125. Escuchemos a Balmes explicando con admirable claridad y sencillez la substancialidad del alma:

«El alma es substancia. Por substancia entendemos un ser permanente, no inherente a otro, a manera de modificación; el alma tiene estas propiedades; luego es substancia. La experiencia interna nos atestigua que en nosotros hay un sujeto en el cual se verifican las sensaciones y los actos del entendimiento y de la voluntad. Sin esta identidad del *yo* no puede explicarse cómo nos hallamos *uno idéntico* en medio de las mudanzas; no se concibe cómo el hombre se encuentra hoy el mismo que era ayer, a pesar de las variedades que haya experimentado.

El negar la substancialidad del alma conduce al absurdo de la imposibilidad de la memoria; no siendo el alma más que una serie de fenómenos que no residiesen en un mismo sujeto, no dejarían éstos ninguna huella. Sean los pensamientos A, B, C, D, que se hayan sucedido, respectivamente, en los instantes *a*, *b*, *c*, *d*. Resultará que en el pensamiento B no podrá haber ninguna huella del A, ni en el C del B, verificándose lo propio en todos los demás. Porque, cuando se presenta el pensamiento B, ha desaparecido el pensamiento A; y como el B no existía cuando existía el A, por ser sucesivos en el tiempo, no puede aquél haber recibido nada de éste. Luego no puede haber en B ninguna huella de A.

Si se dice que A y B están inmediatos en el tiempo y que, por consiguiente, se pueden transmitir algo, recibiendo el segundo lo que pierde el primero, preguntaremos si lo recibido es el mismo pensamiento A u otra cosa distinta. Si es el mismo pensamiento A, resulta que éste no desaparece, sino que continúa; y como lo propio se ha de verificar en los pensamientos sucesivos, tendremos que el A permanece siempre el mismo. Así, la opinión que negaba la substancialidad del alma viene a parar a la substancialidad del pensamiento; por manera que, no habiendo querido reconocer en el sujeto la propiedad de substancia, la ha reconocido en la modificación. Si es algo distinto lo que el pensamiento A transmite al B, ocurre la dificultad de cómo una cosa puede traer consigo el recuerdo de otra totalmente distinta. Si se replicase que lo que A transmite al B, aunque sea distinto, encierra todavía algo del pensamiento A, por lo cual puede conservar su recuerdo, hallamos otra vez algo permanente; y no habiéndose querido la substancialidad del alma ni la substancialidad del pensamiento, se viene a caer en una cosa tan extraña cual es la permanencia, o bien la substancialidad de una modificación del pensamiento: se convierte en substancia la modificación de una modificación.

Considérese la cuestión bajo el aspecto que se quiera; sin la substancialidad del alma es imposible explicar los fenómenos de la unidad y continuidad de la conciencia; no habiendo en nosotros nada permanente, todas nuestras afecciones, todos nuestros pensamientos, no formarían más que una serie de hechos sin vínculos de ninguna especie; no habría memoria, no habría unidad de conciencia, no habría reflexión sobre ninguno de nuestros actos internos; ni podríamos siquiera percibirlos, pues que no habría sujeto percipiente, y cada fenómeno sería tan extraño al otro como un pensamiento de un hombre lo es al de otro» [4].

4. Simplicidad del alma

126. Es otro punto interesantísimo que prepara la demostración de su inmortalidad.

Llamamos simple a aquella substancia que carece de partes extensas y divisibles. En abstracto se llama *simplicidad* y puede definirse: «La carencia de partes extensivas y divisibles».

Con lo dicho se advierte ya claramente que lo corpóreo no es ni puede ser simple. Los cuerpos son *extensos*, esto es, se componen de partes colocadas una fuera de las otras. Un árbol tiene raíces, tronco, ramas y hojas; el cuerpo humano, cabeza, tronco y extremidades, etc. No son simples, sino *compuestos* de diferentes partes.

He aquí las pruebas de la simplicidad del alma [5].

Primer argumento.—El principio del pensamiento es simple. Pero el principio del pensamiento es el alma humana. Luego el alma humana es simple.

Que el principio del pensamiento es el alma humana ya lo hemos demostrado al hablar de su existencia. Hay que demostrar ahora que ese principio del pensamiento es simple.

Es claro y evidente. Para demostrarlo basta recordar que las operaciones de nuestro entendimiento son tres: la idea, el juicio y el raciocinio. Ahora bien: ninguna substancia compuesta, extensa y

[3] Cf. I,76,4; cf. ibid., a.3.

[4] BALMES, *Filosofía elemental*, Psicología, c.1 n.3-5.

[5] Se trata de una simplicidad absoluta en el orden *físico, esencial e integral*, no en el *metafísico* o entitativo (carencia absoluta de toda potencia), que es propia y exclusiva de Dios como acto puro, sin mezcla de potencia (cf. SANTO TOMÁS, *De anima*, a.6).

divisible puede ser principio de esas operaciones. Luego el alma que las produce es perfectamente *simple* [6].

1.º LA IDEA.—La conciencia nos dice claramente que la idea es esencialmente una, simple e indivisible; v.gr., la idea de *hombre* aplicable a todos los hombres del mundo. Ahora bien: supongamos que sea compuesto el principio de esa idea. En este caso no puede ocurrir más que una de estas tres hipótesis:

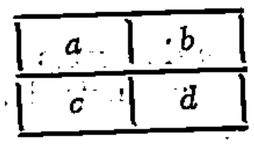
a) La idea es producida *fragmentariamente* por las diferentes partes del sujeto pensante, concurriendo cada una de ellas parcialmente a la producción de la idea *única* total. Pero esta hipótesis repugna, porque entonces cada parte formaría un *fragmento* de la idea, y la reunión de todas esas partes formaría una idea *compuesta*, no *simple* y *única*, como nos atestigua claramente la conciencia. Luego el sujeto pensante no puede tener partes fragmentarias o divisibles; luego es único, simple e indivisible.

b) La idea es producida *totalmente* por cada una de las partes del sujeto pensante. Nos encontraríamos entonces con *tantas ideas simultáneas* como partes tuviera ese sujeto pensante, contra el manifiesto testimonio de la conciencia, que nos dice que tenemos *un solo* pensamiento o idea, simple e indivisible.

c) No queda más que una tercera solución: la idea es producida *totalmente* por *un solo* sujeto pensante *que carece de partes distintas*. Luego ese sujeto pensante es *simple e indivisible*, que era lo que queríamos demostrar.

Estas tres hipótesis pueden representarse gráficamente en la siguiente forma:

1.ª hipótesis

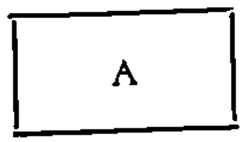


Muchas fracciones de pensamiento: *falsa*

2.ª hipótesis

Muchos pensamientos totales: *falsa*

3.ª hipótesis



Un solo pensamiento simple e indivisible: *verdadera*

2.º EL JUICIO.—El entendimiento puede *comparar* ideas, y las compara de hecho continuamente, según el testimonio de la experiencia. Pero solo un principio simple puede hacerlo. Luego el entendimiento—y, por consiguiente, el alma de donde procede—es simple.

Para demostrarlo con evidencia basta examinar un juicio intelectual cualquiera, v.gr., el hombre es racional. Es claro que sólo podrá formar ese juicio un sujeto que posea de antemano esas dos ideas: *hombre* y *racional*. Ahora bien: si ese sujeto no es simple, si tiene partes, ¿dónde colocamos esas ideas? Supongamos que sólo tiene *dos* partes (si tiene más, tanto mejor para nuestro argumento). No caben más que tres hipótesis:

a) La idea de *hombre* está en la *primera* parte, y la de *racional* en la *segunda*.

b) Las dos ideas de *hombre* y *racional* están en cada una de las dos partes.

c) Las dos ideas están en una sola parte, sin que nada haya en la otra.

6 Cf. MARÍN NEGUERUELA, *Dios y el hombre*, 4.ª ed. (Barcelona 1936) n.274, de quien tomamos parte de esta demostración con sus correspondientes figuras geométricas.

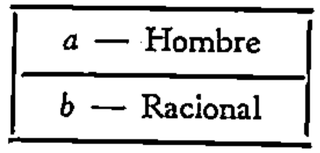
En la primera hipótesis, la comparación es imposible; pues, permaneciendo esas dos ideas en partes separadas, no podemos unirlas entre sí sin que desaparezca la hipótesis misma; nos encontraríamos ya en la segunda o tercera hipótesis.

La segunda hipótesis es también absurda, porque entonces tendríamos *dos* comparaciones, *dos* juicios y, por lo menos, *dos* principios que comparan, *dos* almas, dos *yo*... *o mil* si suponemos mil partes.

Luego no cabe más que la tercera hipótesis: las ideas están en una sola parte, sin que nada haya en la otra, sencillamente porque esta otra *no existe*. No se trata de una *parte*, sino de un *todo* único e indivisible, ya que de otra forma no se puede explicar el *sujeto único* de nuestro juicio, que nos atestigua con fuerza y claridad meridiana nuestra propia conciencia.

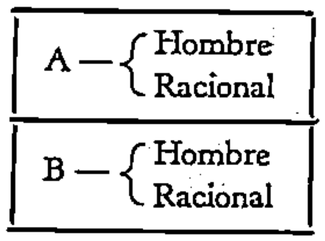
He aquí la representación gráfica del argumento:

1.ª hipótesis



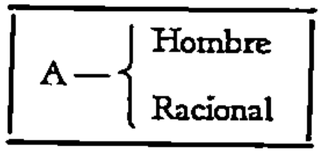
Una idea en cada parte: *falsa*.

2.ª hipótesis



Las dos ideas en cada parte: *falsa*.

3.ª hipótesis



Las dos ideas en un todo único e indivisible: *verdadera*.

3.º EL RACIOCINIO.—El entendimiento no solamente tiene *ideas* y *juicios*, sino que puede comparar dos o más juicios para deducir alguna consecuencia nueva. A esta operación intelectual se le llama *raciocinio*, y a su expresión externa *silogismo*. He aquí un ejemplo: Todo hombre es mortal. Juan es hombre. Luego Juan es mortal.

Por el análisis de esta operación intelectual se puede llegar también a la simplicidad del entendimiento y, por consiguiente, del alma. La demostración es la misma que la que acabamos de establecer para el juicio. Basta substituir las *ideas* por *juicios*, y llegamos al mismo resultado al tratar de compararlos entre sí.

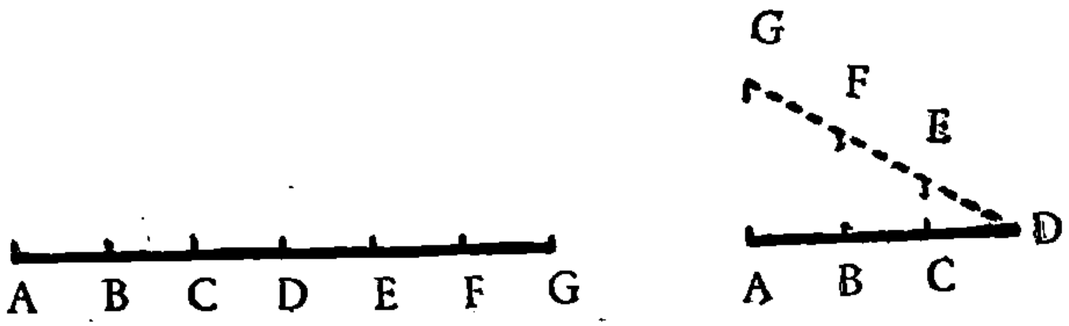
Segundo argumento.—El alma es simple por el hecho de que podemos *reflexionar* sobre nuestros propios pensamientos. Este argumento no tiene tampoco vuelta de hoja.

En efecto: la conciencia nos dice con toda claridad y evidencia que *reflexionamos* sobre nuestros propios actos. El alma *se repliega sobre sí misma* para examinar sus propios actos en general o alguno de ellos en particular. Sabe cuándo comenzó a tener aquella idea, cuánto tiempo le duró, cuándo cambió de pensar; comunica a otros sus reflexiones, estableciendo con ello los lazos de amistad. Más aún: el alma por la reflexión *se conoce a sí misma*, examinando su propia naturaleza íntima y descubriendo en ella infinidad de maravillas: el sujeto pensante y el objeto del pensamiento se hacen por la reflexión una misma cosa.

Ahora bien: una substancia corpórea, externa, divisible, es absolutamente incapaz de reflexionar sobre sí misma. Hay en ello imposibilidad *física* y

geométrica, pues la materia es *impenetrable* a sí misma, y una parte *no se puede doblegar sobre sí misma*, y el todo no se puede doblegar sobre el mismo todo.

Puede representarse gráficamente en la siguiente forma:



Si suponemos que A G es una substancia extensa que contiene multitud de partes (B, C, D, E, F), al doblegarse para reflexionar sobre sí misma, jamás una de sus partes recaerá sobre ella misma, ni el todo sobre el todo. Jamás el ojo humano—que es el más perfecto de los sentidos corporales—se podrá ver a sí mismo o a una de sus partes: para ello el ojo habría de reflexionar—replegarse, diríamos mejor—sobre sí mismo, cosa físicamente imposible por ser extenso y compuesto.

5. Espiritualidad del alma

127. La simplicidad está íntimamente relacionada con la espiritualidad, pero no se confunde con ella, diga lo que quiera Descartes. El concepto de simplicidad (carencia de partes) es más amplio que el de espiritualidad (independencia de la materia). Todo lo espiritual es simple, pero no todo lo simple es espiritual; del mismo modo que todo español es europeo, pero no todo europeo es español. El alma de los animales es *simple*, porque carece de partes; pero no es *espiritual*, porque depende intrínsecamente de la materia o cuerpo a quien informa: con él nace y con él muere. El alma del hombre, en cambio, es *simple* y es *espiritual*.

Para entender esta importantísima cuestión de la espiritualidad del alma, que es la base de su inmortalidad (todo lo espiritual es inmortal), es preciso tener en cuenta la teoría escolástica de la *materia* y de la *forma* y las diferentes clases de formas que pueden existir. No pudiendo entrar aquí en un examen a fondo de estas cuestiones, que exigiría centenares de páginas, vamos a recordar algunas nociones elementales a manera de prenotandos.

a) Prenotandos

128. 1.° Concepto de materia prima.—Se entiende por *materia prima* el sujeto pasivo del cual proceden *primariamente* las cosas materiales. Es una substancia incompleta, potencial, indeterminada, que no puede existir separada de toda forma substancial. Dice la misma relación a la forma substancial que la materia de los artefactos a la forma artificial que de ellos se fabrica (v.gr., la relación que dice el tronco informe de madera a la forma

de la estatua que de él sacará el escultor). Las cosas materiales ya constituidas en su ser completo (por la unión de la materia prima con una forma determinada) se llaman *materia segunda*. Todos los cuerpos existentes en la realidad son *materia segunda*, ya que la *materia prima* no puede existir —como ya hemos dicho—separada de alguna forma substancial.

La *materia prima* es, pues, una substancia pasiva incompleta o parcial, apta para constituir un cuerpo natural con otra substancia incompleta, llamada *forma substancial*, como principio activo del cuerpo resultante.

2.° Concepto de forma substancial.—Como acabamos de indicar, se designa con este nombre a aquello que da el ser a una determinada cosa; es decir, aquello que se apodera de la materia prima (que es de suyo indeterminada) para constituir con ella un ser concreto y determinado.

3.° El alma humana, forma substancial del cuerpo.—La simple filosofía demuestra con toda certeza que el alma humana es la forma substancial del cuerpo, y, por si algo faltara, ha sido además solemnemente definido por la Iglesia en el concilio de Viena (Denz. 481). Sabemos, además, que, «en virtud de esta información substancial, el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de substancia y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe» [7].

Dificultad.—Contra la doctrina de que el alma sea la forma substancial del cuerpo puede plantearse la siguiente dificultad.

Hemos dicho que la materia prima no puede subsistir separada de la forma substancial, ni ésta separada de aquélla. ¿Cómo, pues, cuando el alma se separa del cuerpo, subsiste éste convertido en cadáver y el alma continúa viviendo independientemente de aquél?

Respuesta.—La solución es muy sencilla:

a) *En cuanto al cuerpo*.—La materia prima no puede subsistir separada de *alguna* forma substancial, pero puede cambiar de formas substanciales infinidad de veces (tal ocurre, v.gr., con los cambios *químicos* substanciales: una substancia pasa a ser otra distinta). En el momento en que el alma humana se separa del cuerpo, dejando de informarle substancialmente, es substituida *ipso facto* por la llamada *forma cadavérica*, que, siendo corruptible y perecedera como la materia corporal a quien informa, se limitará a presidir la descomposición paulatina del cadáver. Ni un solo instante está la materia corporal del cadáver desprovista de su correspondiente forma substancial cadavérica [8].

b) *En cuanto al alma*.—Téngase presente que hay dos clases o categorías de formas substanciales completamente distintas: las *formas no subsistentes*, llamadas así porque no pueden subsistir separadas de la materia a quien informan, y las *formas subsistentes*, que se llaman así porque pueden subsistir y subsisten de hecho separadas de la materia. Las primeras son las que informan las cosas materiales, los vegetales y animales. A las segundas—formas subsistentes—pertenece el alma humana, que puede subsistir y subsiste de hecho separada de su propio cuerpo. Las primeras son *materiales* (al menos *reductive*, porque ellas mismas no tienen materia alguna,

[7] Las palabras entre comillas constituyen la tesis tomista n.16. Es una de las 24 *tesis tomistas* propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios como normas de dirección completamente seguras (cf. AAS 6,383 ss).

[8] De aquí se infiere que el cadáver de una persona humana no es, propiamente hablando, un cadáver *humano*. La única forma que le daba al cuerpo su categoría de humano era el alma racional, que se ha separado ya de él por la muerte del cuerpo. La forma cadavérica no es *humana* y, por consiguiente, tampoco lo es el cadáver. Es, sencillamente, el cadáver de un hombre; pero no un cadáver *humano*.

ya que no son materia, sino *forma)* y perecen juntamente con la materia a quien informan, de la que dependen *intrínsecamente*. Las segundas son formas *espirituales*, y subsisten perfectamente separadas de la materia a quien informan, ya que sólo dependen de ella *extrínsecamente*, o sea para el ejercicio de ciertas actividades que exigen la colaboración del cuerpo (v.gr., para el conocimiento *sensitivo)*. Las formas subsistentes, por lo mismo que son espirituales y no dependen de la materia, son absolutamente indestructibles o *inmortales*, como veremos en su lugar.

b) Prueba de la espiritualidad del alma [9]

129. Vamos a dar dos argumentos fundamentales: uno *directo* y otro *indirecto*.

Argumento directo.—Helo aquí en forma clarísima:

El alma humana es principio de operaciones espirituales.
Pero el principio de operaciones espirituales es espiritual.
Luego el alma humana es espiritual.

La segunda proposición de este silogismo es clara y evidente. El principio de operaciones espirituales tiene que ser forzosamente espiritual, porque nadie da lo que no tiene, lo más no puede salir de lo menos y el espíritu no puede salir de la materia. Como es sabido, es axioma elemental en filosofía que «la operación sigue al ser», y entre ambas cosas hay intrínseca relación y proporción.

Vamos a probar la primera proposición, o sea que el alma es principio de operaciones espirituales, con lo que quedará demostrada su propia espiritualidad.

En efecto, las operaciones espirituales son de dos clases: intelectuales y volitivas. Las primeras se refieren directamente a las *ideas* universales; las segundas, a los *bienes* apetecibles. Hay una función intelectual *refleja*, que es la propia *conciencia*. Todas ellas las realiza el alma humana y todas demuestran con certeza la espiritualidad de la misma. Veámoslo por partes.

1. Operaciones intelectuales.—Hemos visto ya, al hablar de la simplicidad del alma, que las operaciones intelectuales que realiza nuestro entendimiento son tres: idea, juicio y raciocinio. Veamos lo que dan de sí en orden a la solución que buscamos:

a) Ideas.—Es cosa clara y evidente que tenemos multitud de ideas de cosas enteramente espirituales: Dios, la virtud, el honor, la patria, el deber, la moralidad, etc., etc., conceptos en los que no se puede hallar ninguna de las propiedades de la materia. Tenemos también multitud de ideas de cosas materiales *en su fundamento*, pero del todo inmateriales en la forma universalizada y general con que las conocemos. Por ejemplo, tenemos la idea universal de hombre (aplicable a *todos* los hombres del mundo) a pesar de que el sentido de la vista sólo nos da a conocer a este o aquel hombre *determinado* (Juan, Pedro, etc.); tenemos la idea universal de *animal* (aplicable a *todos* ellos) a pesar de que jamás hemos visto al «animal», sino únicamente a animales determinados; tenemos la idea de *planta* (general y universal) a pesar de que no hemos visto jamás otra cosa que plantas concretas y determinadas. Ello prueba hasta la evidencia que nuestra alma transforma con su entendimiento las cosas materiales en ideas *espirituales*, o sea, *realiza operaciones de orden espiritual*, que era lo que queríamos probar.

b) Juicio y raciocinio.—El juicio compara *dos ideas* para afirmar su conveniencia o disconveniencia; el raciocinio compara *dos juicios* para deducir una nueva conclusión. Si la simple abstracción de una idea universal demuestra la espiritualidad de nuestro entendimiento, con mayor motivo o *a fortiori* lo demuestran la formación de juicios y raciocinios, que son operaciones intelectuales más complicadas todavía y ajenas por completo a la materia.

«Contra lo que han afirmado Locke, Condillac y Voltaire, *hay incompatibilidad absoluta entre la materia y el pensamiento*. La primera es extensa y divisible; el pensamiento es inextenso o indivisible: estas dos operaciones son contradictorias. Luego, aunque no conozcamos todas las propiedades de la materia, podemos afirmar dicha incompatibilidad; como, aunque no conozcamos todas las propiedades del círculo, afirmamos con toda certeza que jamás será cuadrado; la *materia pensante* merece igual atención que el *círculo cuadrado*» [10].

2. Operaciones volitivas.—La naturaleza de un ser se conoce por sus inclinaciones y deseos. Nadie desea *con su apetito natural* lo que está por encima de su naturaleza, porque es absurdo y contradictorio: sería destruirse a sí mismo, lo que es contrario al apetito natural, como explica Santo Tomás [11]. Pero la voluntad del hombre se inclina *con su deseo o apetito natural* a una multitud de cosas, tales como la ciencia, el honor, la fama, la justicia, la honradez, el bien, la virtud, la inmortalidad, etc., etc., que son del todo inmateriales y pertenecen de pleno al orden espiritual. Luego la voluntad que desea *naturalmente* estas cosas espirituales tiene que ser ella misma forzosamente espiritual.

3. La reflexión.—La conciencia nos dice claramente que nuestra alma reflexiona sobre sí misma. Ahora bien: una substancia material, dependiente del cuerpo en su ser y en sus operaciones, es incapaz de reflexión, como ya hemos demostrado al hablar de la simplicidad del alma. Luego el alma es independiente del cuerpo en su ser y en sus operaciones; luego es espiritual.

Argumento indirecto.—Según la teoría materialista, que niega la espiritualidad del alma, el hombre es un simple animal, más perfeccionado que los demás. Carece, por consiguiente, de libertad, no es responsable de sus actos, es incapaz de virtud y de moralidad, no puede refrenar sus apetitos inferiores, y el pobrecito que cometa un crimen ha de ser tratado con todo respeto y cariño, puesto que es un pobre enfermo que no pudo evitar aquel percance. Sandeces como ésas no necesitan refutación.

[9] Cf. Marín Negueruela, *Dios y el hombre*, 4.ª ed. (Barcelona 1936) n.281-285.

[10] Marín Negueruela, o.c., n.285.

[11] He aquí el principal argumento del Angélico: «Todas las cosas tienen deseo natural de conservar su ser, que no conservarían si se convirtiesen en otra naturaleza; y de aquí que ningún ser perteneciente a un grado inferior de la naturaleza puede apetecer el grado de otra naturaleza superior, como no desea el asno ser caballo, porque, si pasase al grado de la naturaleza superior, ya no existiría el inferior» (I,63,3).

He aquí una página admirable de Balmes comparando la perfección sublime del hombre con la estupidez de los brutos animales:

«Veamos ahora lo que nos enseña la experiencia respecto a la perfección del hombre comparada con la del bruto.

La perfección del bruto es puramente sensitiva: nada tiene de intelectual. Las verdades universales, necesarias, están fuera de su alcance.

Aun en el orden de los objetos materiales no se eleva sobre los fenómenos pasajeros; percibe lo que siente en la actualidad o recuerda lo que antes ha sentido; no pasa de aquí. Por el contrario, el hombre reflexiona sobre las sensaciones presentes y pasadas; las combina de mil modos; se forma en su imaginación nuevos objetos, que con su industria realiza en lo exterior, en los prodigios de las artes.

La sensibilidad en el hombre se eleva inmensamente sobre la de los brutos, porque participa de la inteligencia; y así es que no sólo tiene las impresiones de los sentidos, sino que percibe la belleza y armonía del mundo sensible. El bruto que se hallara en la cámara donde trabajaban Miguel Angel o Rafael vería las mismas figuras y colores que ellos, es cierto; pero comparad, si os atrevéis, aquella sensibilidad estúpida con la sublime inspiración del artista.

De estas consideraciones, que sería muy fácil ampliar, resulta claro que, aun no considerando más que el orden sensible, el hombre se eleva inmensamente sobre los brutos; quien lo niegue, no merece los honores de la refutación.

El hombre, además de los fenómenos sensibles, percibe en los objetos sentidos un hecho común: la extensión; y halla en él una idea fecunda, de donde nace una vasta ciencia: la geometría. El bruto *siente* los objetos extensos, pero no *conoce* la extensión; con lo primero atiende a sus necesidades; mas por la falta de lo segundo no se eleva como el hombre a las ideas geométricas, que conducen a la explicación de las maravillas del universo.

Lo propio sucede con el número; el bruto ve conjuntos de unidades, pero no conoce el número ni la unidad, y así carece de los elementos de la aritmética universal, que, combinada con la geometría, nos descifra los arcanos de la Naturaleza.

De aquí resulta el dominio que el hombre adquiere sobre el mundo corpóreo y la servil rutina a que está condenado el bruto; éste obedece a un orden fijo, que no alcanza a modificar ni para sus propios usos; aquél, si bien no puede cambiar las leyes de la Naturaleza, neutraliza las unas con las otras o las dispone de modo que se auxilien, según los efectos que intenta producir.

La hormiga construye sus pequeños almacenes; la abeja labra sus panales; el castor fabrica sus diques; la golondrina, su nido; pero siempre de una misma manera, sin un adelanto, sin la más pequeña mejora. Mil y mil veces sufren en su obra las mismas contrariedades de parte de los hombres o de la Naturaleza, y otras tantas se exponen a sufrirlas. Esto, ¿qué indica? Indica que proceden sin conocimiento, sin elección, por instinto, por un impulso necesario a que no pueden resistir. Admiremos este instinto; la admiración es justa, porque se dirige a la bondad y sabiduría del Creador; pero reconozcamos la superioridad de la inteligencia y no seamos tan necios que, al ver un panal o un nido, confundamos a sus artífices con la especie humana, con el hombre, que ha construido las pirámides de Egipto, los anfiteatros antiguos, El Escorial; San Pablo, de Londres; San Pedro, de Roma; el túnel del Támesis; que ha cubierto el mundo de casas, aldeas, pueblos, ciudades populosas, como Nínive, Babilonia, Pekín, Roma, París, Londres; que ha unido los puntos de la Tierra con redes de caminos; que ha echado sobre los ríos infinidad de puentes soberbios; que hace tributarias de la agricultura y de la industria las aguas de las fuentes, lagunas y hasta de las entrañas de la tierra; que ha convertido los desiertos en amenos jardines, y los eriales en campos de mieses, en feraces vegas, en verdes praderas; que domina la furia de los elementos y se lanza impertérrito al través de los mares; que construye admirables mecanismos medidores del tiempo, a imitación de los astros; que dispone combinaciones asombrosas que elaboran por sí solas los más admirables artefactos, y que intenta ya dominar los aires y se levanta osado a grandes alturas; que ha logrado anular las distancias, tomando a su servicio la electricidad para la transmisión del pensamiento; a la especie humana, que ha hecho estos prodigios y que adelanta cada día en su carrera a pasos agigantados, no la confundáis, por piedad, con los brutos; no comparéis con esas obras del genio el nido del ave, el panal de la abeja o el dique del castor, que semejantes comparaciones son insensatas y casi dejan de ser impías a fuerza de ser ridículas» [12].

II. EL ALMA HUMANA ES INMORTAL

Hemos llegado al punto que más nos interesa destacar en esta parte de nuestra obra: el alma humana es inmortal. Vamos a examinarlo desde el punto de vista puramente *filosófico*, sin recurso alguno a los dogmas de la fe [13]. Al final expondremos brevemente las enseñanzas dogmáticas de la Iglesia, para comprobar una vez más la armonía entre la razón y la fe, que jamás pueden chocar o contradecirse entre sí, por proceder ambas de la misma primera Verdad, en la que no cabe contradicción (Denz. 1797).

A) Prenotandos

130. Vamos a establecer, ante todo, unos cuantos prenotandos para ambientar la prueba filosófica de la inmortalidad del alma.

1. **Importancia de la cuestión.**—A nadie se le oculta la gravísima importancia y trascendencia de esta cuestión. Con razón decía Pascal que «la inmortalidad del alma es una cosa que nos importa tanto y nos toca tan de cerca, que es preciso haber perdido por completo el sentido para permanecer indiferentes ante ella» [14].

2. **Noción de inmortalidad.**—La inmortalidad consiste en no poder perder la vida:

1.º Ni por *aniquilamiento*, en virtud del cual el ser viviente pasa de la vida a la nada completa, cesa totalmente de existir bajo una forma u otra.

2.º Ni por *corrupción*, pasando de un estado substancial a otro, y corrompiéndose:

a) ya *directamente (per se)*, si es un complemento material que se resuelve en sus elementos (materia y forma);

[12] BALMES, *Filosofía elemental*, Psicología, n.87-95.

[13] Hemos consultado principalmente: SANTO TOMÁS, I,75,6; *De anima*, 14; *Contra gen.*, II,79 s.; FARGES, *Philosophia scholastica*, Psychologia, n.241-246; COLLIN, *Manual de filosofía tomista*, vol.I n.451; ARRIGHINI, *Credo in vitam aeternam* (Turín 1935) p.87-142.

[14] PASCAL, *Pensamientos*, II a.2.

b) ya *indirectamente (per accidens)*, cuando se corrompe directamente aquello de lo cual depende el viviente en su existencia (v.gr., el alma de los animales al morir el cuerpo).

3. **Clases de inmortalidad.**—Un ser puede ser inmortal de tres maneras:

a) ESENCIALMENTE, si su *esencia misma* consiste en existir. Es la inmortalidad propia y exclusiva de Dios, en el que se confunden absolutamente la esencia y la existencia, el ser y el existir.

b) NATURALMENTE, si posee una esencia que no tiene en sí ningún principio de corrupción (los ángeles, el alma humana).

c) PRETERNATURALMENTE, si tiene en sí un principio de corrupción que, sin embargo, no producirá su efecto por un privilegio gratuito concedido por Dios (el cuerpo humano en el estado de justicia original—Adán y Eva antes del pecado—, que tenía el privilegio preternatural de la *inmortalidad*, según el dogma católico).

4. **Errores.**—*Niegan* la inmortalidad del alma todos los *materialistas*, quienes afirman que el alma perece con el cuerpo. Y *pervierten* su verdadero sentido los *panteístas* al decir que el alma separada del cuerpo se sumerge en el «Gran Todo», perdiendo la conciencia individual de sí misma. Erraron también por defecto los *estoicos*, admitiendo que el alma sobrevive al cuerpo, pero no eternamente; y *por exceso*, ciertos filósofos que afirmaron que ni la potencia absoluta de Dios podría destruir un alma humana. Contra todos estos errores vamos a establecer la verdadera doctrina filosófica de la inmortalidad del alma.

B) Prueba filosófica de la inmortalidad del alma

131. Cuatro son los principales argumentos que demuestran la inmortalidad *natural* y *personal* del alma humana: uno *metafísico*, otro *psicológico*, otro *moral* y otro de tipo *histórico*. Vamos a exponerlos siguiendo el orden anunciado.

1.º **Argumento metafísico.**—Es inmortal por naturaleza lo que no es corruptible directa ni indirectamente. Pero tal es la condición del alma humana. Luego

a) El alma *no es corruptible directamente*, puesto que, siendo enteramente *simple*, no tiene partes esenciales en que descomponerse. Hemos demostrado más arriba la absoluta simplicidad del alma.

b) *Ni tampoco indirectamente*, porque, siendo en sí misma *espiritual*, es independiente del cuerpo en su ser y en sus operaciones propias. Lo hemos demostrado también en su lugar correspondiente.

Esta es la razón que establece una diferencia radical entre el alma del hombre y la de los brutos animales. La de estos últimos es también *simple*, como consta por la observación de los hechos, ya que se advierte en los animales *unidad de conciencia sensitiva* (v.gr., el perro *oye* el grito de su amo, *ve* el látigo que levanta para castigarle, *siente* el dolor del latigazo; todo ello con unidad de conciencia sensitiva, puesto que, al oír el grito, escapa—si puede—, pues sabe muy bien lo que vendrá después), lo cual sería imposible si su alma no fuera *simple* o constara de partes diversas. Pero no es *espiritual*, como consta también por la observación de los hechos, ya que el animal *no discurre ni progresa*, conduciéndose siempre del mismo modo, hoy como ayer y como hace veinte siglos. Por eso su alma, que, por razón de la simplicidad, no debería corromperse, se corrompe, sin embargo, por razón de su carencia de espiritualidad, que la vincula de tal modo a la materia a quien informa (el cuerpo del animal), que depende *intrínsecamente* de ella y perece, por lo mismo, juntamente con ella. El alma del hombre, en cambio, no solamente es *simple* (carencia de partes), sino también *espiritual* (independencia de la materia), y por eso subsiste perfectamente aun después de la muerte o disolución del cuerpo. Esta es la diferencia—como decíamos más arriba—entre las *formas subsistentes* (el alma humana) y las *no subsistentes* (el alma de los animales).

Este argumento no tiene vuelta de hoja y establece la prueba metafísica de la inmortalidad del alma humana [15]. El alma es *intrínseca y naturalmente* inmortal, porque no lleva en sí ningún elemento de corrupción. Y es *individualmente* inmortal (contra el error panteísta), porque el alma separada conserva la relación trascendental a su propio y determinado cuerpo—para el que tiene intrínseca proporción y apetito natural—, y eso es, precisamente, lo que la individualiza y distingue de las demás.

Pero cabe todavía preguntar: dado que el alma humana sea *intrínsecamente* inmortal por su propia naturaleza, ¿no podría ser aniquilada por algún agente *extrínseco* o por el poder mismo de Dios?

Hay que contestar que ningún agente extrínseco inferior a Dios podría jamás destruir un alma; porque, siendo como es una substancia enteramente simple y espiritual, no puede ser destruida por *descomposición* (toda vez que no tiene *partes* en que pueda descomponerse), sino únicamente por *aniquilación total*, volviéndola absolutamente a la nada. Ahora bien: la aniquilación, exactamente igual que la creación, supone un poder *infinito*, que es propio y exclusivo de Dios. Por eso dice Santo Tomás: «Ninguna criatura tiene el poder de hacer algo sacándolo de la nada o de volver a la nada alguna cosa existente» [16]. La ciencia confirma este principio inconcuso cuando dice: «En la naturaleza nada se crea ni nada se destruye, todo se transforma».

En cuanto al mismo Dios, hay que distinguir. Con su poder *absoluto* es claro que podría aniquilarla si quisiera: el que fue capaz de crear al alma, sacándola de la nada, podría con la misma facilidad volverla a la nada aniquilándola. Pero, teniendo en cuenta el respeto que Dios se debe a sí mismo, hay que decir que no debe ni puede hacerlo y que, de hecho, jamás la aniquilará. Lo exige así su *sabiduría infinita*, que sufriría un fallo imposible si aniquilara un ser que el mismo Dios había creado intrínsecamente inmortal (toda rectificación supone un error anterior, que es imposible en Dios). Lo exige su *bondad infinita*, que debe satisfacer el deseo de eterna felicidad que El mismo ha puesto en el alma de los justos. Lo reclama, finalmente, su *infinita justicia*, que no puede dejar de castigar al malhechor mientras éste continúe obstinado en su maldad (y los condenados se obstinarán eternamente en ella, como veremos en su lugar). Si a esto añadimos que consta

[15] Cf. I,75,6; *De anima*, 14.
[16] *De potentia*, q.5 a.3 ad 15.

expresamente en la divina revelación la existencia del cielo y del infierno *eternos*, hay que concluir que sabemos, con la más grande y absoluta de las certezas—la certeza de fe—, que Dios jamás aniquilará al alma humana, y, por consiguiente, que ésta es absolutamente inmortal intrínseca y extrínsecamente.

2.º **Argumento psicológico.**—La naturaleza de un ser se juzga por su primera y absoluta inclinación natural, ya que esta inclinación no puede tener otra causa que la misma naturaleza así dispuesta y organizada. Es así que el alma humana aspira *natural* y *espontáneamente* a la inmortalidad. Luego el alma humana es naturalmente inmortal.

Para captar la fuerza probativa de este argumento es preciso tener en cuenta que, como dice el Doctor Angélico, «es imposible que un deseo natural sea vano, pues la naturaleza nada hace en balde. Ahora bien: todo ser inteligente desea una existencia perpetua, no sólo en cuanto a la especie (perpetuándose en sus hijos), sino en cuanto a su misma existencia personal... Es un hecho que los seres que conocen la inmortalidad y la aprehenden como tal, la desean con deseo natural (puesto que todo hombre tiende *naturalmente* a conservarse en el ser y nadie quiere ser aniquilado si conserva sano su juicio). Ahora bien: este conocimiento es peculiar de todas las substancias inteligentes. Luego todas las substancias inteligentes apetecen con deseo natural el existir siempre, y, por lo tanto, es imposible que dejen de existir» [17].

La razón última de la imposibilidad de que un deseo *natural* se frustre o resulte vano es la sabiduría misma de Dios, autor de la naturaleza y de todas sus tendencias *naturales*. Es imposible, en efecto, que un deseo natural impreso por el mismo Dios en una naturaleza cualquiera resulte vano o fallido; ello comprometería la sabiduría o la omnipotencia de Dios, que habría impreso a esa naturaleza un impulso *natural* vacío y contradictorio. Si el deseo de la inmortalidad fuera vano, Dios no lo habría puesto jamás en nuestro corazón.

3.º **Argumento moral.**—La justicia de Dios exige que la ley moral tenga una sanción perfecta y eficaz. Pero es evidente que muchas veces no la tiene en este mundo. Luego tiene que tenerla más allá del sepulcro.

«¿Crees tú en el infierno?—preguntaron a un sacerdote los jueces revolucionarios de Lyón.

¿Y cómo podría dudarlo—contesto el sacerdote—viendo lo que está pasando? ¡Ah!, si hubiera sido incrédulo, hoy sería creyente».

Es el raciocinio del propio Juan Jacobo Rousseau: «Si no tuviera yo más prueba de la inmortalidad del alma que el triunfo del malvado y la opresión del justo, esta flagrante injusticia me obligaría a decir: No termina todo con la vida, todo vuelve al orden con la muerte» [18].

En efecto: cuando se piensa en la cantidad de crímenes repugnantes que se cometen en el mundo en la más absoluta impunidad: asesinatos, violaciones, perjurios, despotismos, atropellos bestiales, inmensos latrocinios disfrazados con el nombre de negocios, etc., etc., y cuando se ve, por otra parte, al justo oprimido y calumniado, perseguido, martirizado por tiranos sin entrañas que triunfan y avasallan a los pueblos y naciones con la fuerza bruta

[17] *Contra gen.*, II,55. Cf. *De anima*, 14. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[18] Cf. HILLAIRE, *La religión demostrada*, n.50 (ed. Barcelona 1955) p.55.

de las armas; cuando se ve en la cumbre del poder a Nerón o Stalin y en la cárcel a San Pablo o al cardenal Mindszenty, no hay más remedio que exclamar pensando en la justicia de Dios: «¡Esto no quedará así! Habrá sanciones eternas más allá del sepulcro». Ya lo dijo el poeta cristiano:

Los que volcáis, haciendo a Dios la guerra,
las aras de las leyes eternales,
malvados opresores de la tierra,
¡temblad! ¡Sois inmortales!
Los que gemís desdichas pasajeras,
que vela Dios con ojos paternales,
peregrinos de un día a otras riberas,
¡calmad vuestro dolor! ¡Sois inmortales! [19]

Sin embargo, es preciso confesar que este argumento prueba únicamente que el vicio y la virtud tendrán sanciones ultraterrenas; pero no se sigue necesariamente que sean eternas, a no ser que se demuestre, por otra parte, que esas sanciones, para ser eficaces, han de ser eternas. La eternidad del cielo y del infierno es un dato *de fe*, que la razón humana, abandonada a sus propias fuerzas, no podría demostrar con absoluta certeza; si bien, presupuesto el dato de fe, encuentra razones de alta congruencia en favor de esa eternidad de premios y castigos. Volveremos sobre esto en sus lugares correspondientes.

4.º **Argumento histórico.**—En el plano meramente filosófico y prescindiendo todavía de los datos de la fe, puede encontrarse un nuevo argumento confirmatorio de la inmortalidad del alma en *la creencia universal de todos los pueblos de la tierra* en la supervivencia de nuestra alma después de la muerte.

«Es un hecho testificado por la historia antigua y moderna que los pueblos del mundo entero han admitido la inmortalidad del alma, como lo prueba el *culto de los muertos*, el *respeto religioso* de los hombres por las cenizas de sus padres y los *monumentos* que han erigido sobre sus sepulcros...

Esta creencia universal y constante no puede proceder sino, o de la *razón*, que reconoce la necesidad de la vida futura, o de la *revelación primitiva*, hecha por Dios a nuestros primeros padres y transmitida por ellos a sus descendientes. Ahora bien: el testimonio, sea de la razón, sea de la revelación, no puede ser sino la expresión de la verdad; luego la creencia de los pueblos es una nueva prueba de la inmortalidad del alma.

Todos los pueblos han creído en la existencia de un lugar de delicias, donde los buenos eran recompensados, y de un lugar de tormentos, donde los malos eran castigados. ¿Quién no conoce los Campos Elíseos y el negro Tártaro de los griegos y de los romanos?... Basta leer la historia de los pueblos.

—¿Cómo explicar esta fe universal en la vida futura? Esta fe no es el resultado de la *experiencia*, porque toda la vida parece extinguirse con la muerte, y los muertos no vuelven para asegurarnos de la realidad de la otra vida.

—No es una invención de los *reyes* o de los *poderosos*, porque a quienes los antiguos creían condenados a los castigos futuros eran precisamente re-

[19] DE LILLE, citado por HILLAIRE, o.c., n.50 p.55.

yes, como Sísifo, Tántalo... —No es tampoco la enseñanza de una *secta religiosa*, porque la creencia en una vida futura es el fundamento de todas las religiones.

—No se la puede atribuir a las *pasiones humanas*, porque es su castigo; ni a la *ignorancia*, porque existe también en los pueblos civilizados; y, conforme a una ley de la historia, un pueblo es tanto más grande cuanto su fe en la inmortalidad es más firme y pura.

Este hecho no puede reconocer sino dos causas:

1.ª La revelación primitiva, infalible como Dios mismo.

2.ª El instinto irresistible de la razón humana, que por todas partes y siempre, por el simple buen sentido, está obligada a reconocer las mismas verdades fundamentales. Según frase de Cicerón, *aquello en que conviene la natural persuasión de todos los hombres, necesariamente ha de ser verdadero*. Es un axioma de sentido común, contra el cual en vano protestan algunos materialistas modernos» [20].

Escolio.—La inmortalidad del alma, dogma de fe católica.

132. Estos argumentos de tipo meramente humano y filosófico llevan al ánimo imparcial y sereno el convencimiento pleno de la supervivencia de las almas después de la muerte del cuerpo. El tercero y cuarto sólo tienen fuerza probativa para dejar fuera de duda la supervivencia de las almas después de la muerte; pero los dos primeros demuestran incluso su absoluta inmortalidad. Por si algo faltara, tenemos además la seguridad infalible que porporciona la fe. He aquí, en brevísimo resumen, las principales enseñanzas y declaraciones de la Iglesia, oráculo infalible de la verdad [21].

1. ORIGEN DEL ALMA HUMANA.—El alma no es increada o increable (527), sino que ha sido creada por Dios (170) sacándola de la nada (348), sin que preexista a la infusión en el cuerpo (203 236). No es engendrada por los padres (533 1910), ni evoluciona pasando de sensitiva a intelectual (1910 ss.).

2 NATURALEZA DEL ALMA.—Es racional e intelectual (338); es substancia (295). Se une al cuerpo no accidentalmente (1911 1914), sino que es forma del cuerpo verdaderamente, por sí misma y esencialmente (481 738 1655). No es una sola para todos (738), sino que cada uno tiene la suya (338). No es buena o mala ya por naturaleza (236 243 642).

3. PROPIEDADES.—Está dotada de libertad (348 1650); y esta libertad puede probarse por la Sagrada Escritura (1041) y por la razón (1650). *El alma humana es inmortal* (16 40 86 738).

Examinada ya la existencia del alma y su inmortalidad, es preciso determinar ahora cómo funciona y se desenvuelve separada del cuerpo, hasta que vuelva a unirse a él por la resurrección de la carne. He aquí lo que vamos a ver en el capítulo siguiente.

20 HILLAIRE, *La religión demostrada*, n.51.
21 Los números entre paréntesis son los del *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger.

CAPITULO II

Psicología del alma separada

Después de haber demostrado a la luz de la simple filosofía —confirmada infaliblemente por los datos de fe—que el alma humana no muere con el cuerpo, es preciso examinar ahora cómo funciona separada del mismo, o sea, qué clase de actividades ejerce y a qué género de influencias exteriores está sometida. Pero antes digamos dos palabras sobre el estado de separación en general.

I. EL ESTADO DEL ALMA SEPARADA

133. Ante todo hay que partir del supuesto de que la unión del cuerpo con el alma es plenamente conforme a la naturaleza. Substancias incompletas como son, se ordenan la una a la otra para constituir el ser completo o persona humana. Ello quiere decir que el estado de separación es, en cierto modo, violento para el alma, único elemento que subsiste vitalmente después de la separación. Si es contrario a la naturaleza cualquier mutilación del cuerpo humano, y nos causa, por lo mismo, una dolorosa impresión ver a un hombre privado de sus brazos o sus piernas, es evidente que mucho más contrario a la naturaleza humana es que el cuerpo entero se arranque y separe de su alma; por eso la vista de un cadáver nos causa siempre, instintivamente, un sentimiento de espanto y de dolor.

Sin embargo, en algún sentido, el alma es más libre y perfecta al quedar desembarazada de la pesadez de la materia, que impide o dificulta muchas veces su vuelo intelectual. En este sentido, y recogiendo todos estos principios, podemos establecer la siguiente

Conclusión: El alma en el estado de separación es más perfecta en algún sentido y menos perfecta en otros.

1) ES MÁS PERFECTA.—Porque separada del cuerpo:

a) Conserva tan sólo en su raíz *(radicaliter)* las potencias sensitivas, vegetativas y locomotivas. Luego no se distrae con su ejercicio ni consume su energía atendiéndolas.

b) Adquiere el modo de existir de los espíritus puros. Pero, como el modo de ser importa el modo de obrar, el alma separada entiende y ama al modo de los espíritus, que es, de suyo, más perfecto. Por eso dice Santo Tomás que el alma separada es «en cierto modo más libre, en cuanto que la pesadez y ocupación del cuerpo no le impide la pureza de su entender» (I,89,2 ad 1).

2) ES MÁS IMPERFECTA.—Porque este estado de separación incluye ciertas imperfecciones con relación a la naturaleza del alma, ya que al alma le competen naturalmente tres cosas principales, de las que se ve desposeída en el estado de separación:

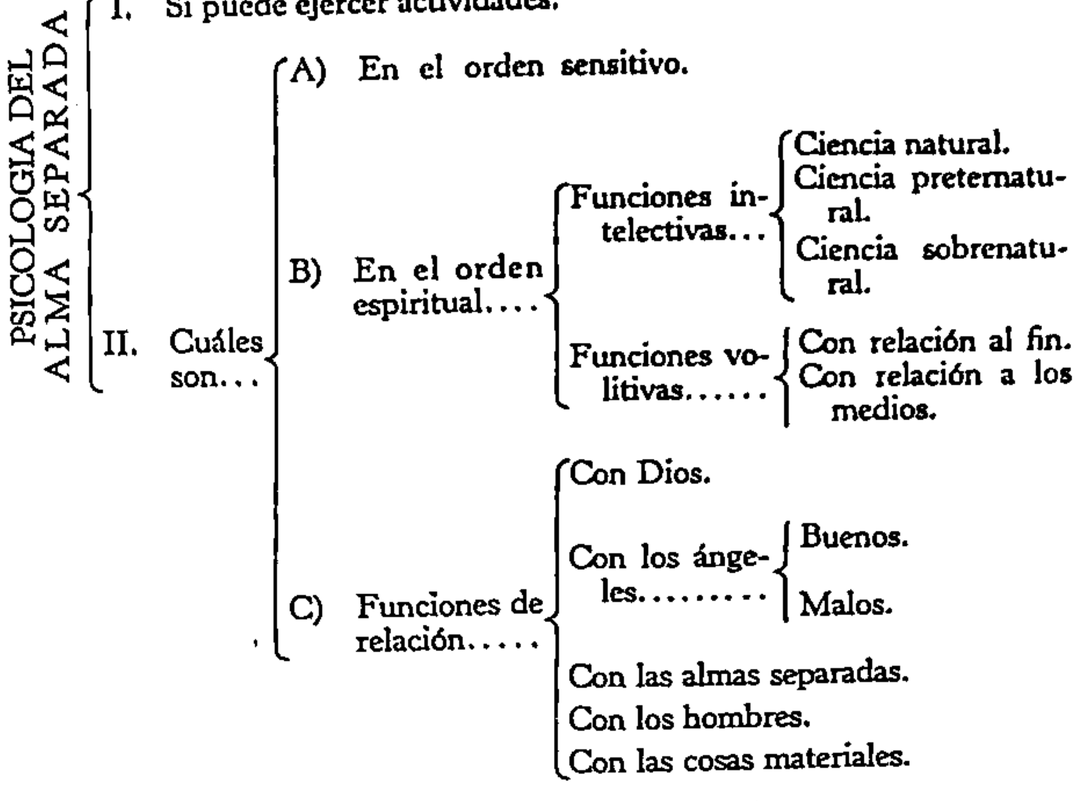
a) La unión con su cuerpo, para el que tiene intrínseca proporción y apetito natural.

b) La conversión a los fantasmas de la imaginación, con los que puede entender mejor y más claramente que con las especies infusas, que son demasiado elevadas para ella (cf. I,89,1).

c) El conocimiento sensible de las cosas corpóreas, que en el estado de separación no puede conocer sino de una manera puramente espiritual.

De estos principios se deduce claramente que el estado de separación no puede considerarse más perfecto desde todos los puntos de vista; de lo contrario, la unión del alma con el cuerpo no podría llamarse *natural*. Sin embargo, el estado de separación tampoco puede llamarse antinatural o enteramente contrario a la naturaleza del alma—ya que, de suyo, ella tiene vida independiente del cuerpo y puede sin él desplegar sus actividades propias—, sino únicamente *menos natural* [1].

Ya se comprende que este estado de separación establecerá profundas diferencias en el mecanismo y funcionamiento psicológico del alma separada con relación a su funcionamiento mientras permanece unida al cuerpo. Vamos, pues, a examinar cuál sea ese nuevo mecanismo en su doble aspecto activo y pasivo; o sea, qué funciones puede ejercitar y qué influencias extrañas recibir. El siguiente cuadro esquemático muestra con toda claridad el camino que vamos a recorrer:



1 Cf. FARGES, *Philosophia scholastica* (París 1934): *Psychologia*, n.247.

Como muestra el croquis anterior, dos son las cuestiones fundamentales que hay que examinar en esta sección, a saber: si el alma separada puede ejercer actividades y cuáles son. Vamos a verlo separadamente.

II. SI PUEDE EJERCER ALGUNA ACTIVIDAD

134. La contestación general a esta pregunta no ofrece la menor dificultad: la afirmación se impone de una manera rotunda. Es una consecuencia inevitable de su espiritualidad e inmortalidad. El alma separada del cuerpo continúa viviendo con propia vida e independiente. Ahora bien: toda vida se manifiesta por una actividad conforme a su naturaleza. Donde hay vida, hay siempre actividad, en una forma o en otra. Cuando cesa toda clase de actividad, estamos en presencia de la muerte. Por eso la Iglesia ha condenado la siguiente proposición de Rosmini:

«El alma del difunto en el estado natural existe como si no existiera, ya que no puede ejercer ninguna reflexión sobre sí misma ni tener conciencia alguna de sí misma. Su condición puede decirse semejante al estado de perpetuas tinieblas y de sueño sempiterno» (Denz. 1913).

El alma, pues, seguirá funcionando después de la separación del cuerpo. Este dato puede demostrarlo plenamente la razón natural en el plano de la simple filosofía, sin ayuda de las luces de la fe. La razón teológica, sin embargo, iluminada ya por los resplandores de la fe, puede aportar a aquel dato filosófico nuevas precisiones interesantísimas. Escuchemos a un teólogo contemporáneo:

«En la otra vida, el alma separada del cuerpo, siendo semejante a los ángeles en el ser, deberá serlo también en el obrar, ya que *el obrar sigue al ser*, como enseña la filosofía. Por consiguiente, muchas cosas maravillosas que sabemos han realizado los ángeles pueden también realizarlas—con la debida autorización divina, ya se comprende—las almas separadas.

Ahora bien: sabemos que es propio de la naturaleza angélica una actividad potentísima. Milton, en su célebre poema, nos describe al arcángel Gabriel descendiendo del cielo sobre un rayo de sol; pero esto no son sino fantasías de poetas. En realidad, los ángeles son mucho más veloces que la luz, que el relámpago, que la electricidad y la radio, a pesar de que todas estas cosas pueden en un segundo dar varias vueltas al globo terrestre. La única cosa que podría parangonarse al movimiento angélico es nuestro propio pensamiento. Más rápidamente que la luz y la radio puedo transportarme con mi pensamiento de un polo a otro polo, de la tierra al cielo; todavía más velozmente los ángeles, pueden pensar en lugares lejanísimos del espacio.

Pero he aquí la diferencia entre ellos y nosotros: la naturaleza, medio material del hombre, no puede seguir el vuelo de su pensamiento y de su voluntad, encadenada como está a un cuerpo tan pesado y lento; mientras que la naturaleza enteramente espiritual del ángel puede andar tan veloz como su propio pensamiento. Allí donde con el pensamiento y la voluntad desean encontrarse, su substancia, por ser espiritual como el pensamiento

y la voluntad, se encuentra súbitamente [2]. De esta manera, un ángel puede estar naturalmente presente con su pensamiento y con su ser en muchos lugares: ciudades, templos, etc., y, por milagro, incluso al mismo tiempo en puntos del espacio lejanísimos el uno del otro [3]. Además pueden actuar sobre la materia y transformarla de mil modos sorprendentes. «Si Dios lo permitiese—dice Bossuet [4]—, les veríamos agitar las montañas más colosales como si fueran un trompo o peonza. Pueden también suscitar o calmar tempestades, encender o apagar incendios e influir, con el consentimiento divino, sobre las leyes más universales de la naturaleza».

Algo de todo esto podrán hacer, pues, por sí mismas las almas separadas del cuerpo; y lo hacen, de hecho, en la medida en que Dios se complace en concedérselo. Por ello podemos considerar que su actividad en la otra vida se encuentra multiplicada y elevada casi a la enésima potencia» [5].

III. CUALES SON

Señalado el hecho de que el alma separada puede ejercer y ejerce multitud de actividades, vamos a precisar ahora cuáles son las principales.

Para examinar todos los casos posibles, hay que distinguir entre el orden *sensitivo* y el orden *espiritual* (intelectivo y volitivo) y precisar después las funciones de relación con respecto a Dios, a los ángeles, almas separadas, hombres y cosas materiales.

A) En el orden sensitivo

Para proceder con mayor claridad vamos a proponer la doctrina de este apartado en forma de conclusión. Hela aquí:

Conclusión: El alma separada no puede ejercitar ninguna actividad que requiera el concurso de las potencias sensitivas internas o externas.

135. La razón es muy sencilla. Las potencias sensitivas internas y externas—lo mismo que las vegetativas y motrices—son potencias del *compuesto humano* con residencia inmediata en los órganos corporales. El alma es su principio y raíz, pero propiamente residen en el cuerpo. Luego al perecer el cuerpo y destruirse el compuesto humano quedan destruidas también. El alma las conserva tan sólo *virtualmente (radicaliter*, dicen también los filósofos), o sea, como en su principio y raíz [6]. Lo cual quiere decir que, cuando el alma vuelva a informar su propio cuerpo al producirse la resurrección de la carne, podrá de nuevo animar esas potencias sensitivas y presidir su ejercicio como principio vital. Pero, mientras tanto, el alma no se vuelve hacia las cosas corporales que le son inferiores. No hay lugar para poner entre el alma y las cosas materiales esos intermediarios más o menos espiritualizados que llamamos *fantasmas de la imaginación*, extraídos de las cosas materiales por un proceso abstractivo. Las *imágenes* son imposibles al alma separada, puesto que carece ya de imaginación. Allí no hay más que *ideas puras*, sin mezcla ni contacto alguno con la materia corporal.

[2] Sin embargo, como explica Santo Tomás (I,53,3), el movimiento de los ángeles, aunque rapidísimo, no puede ser metafísicamente *instantáneo*. *(Nota del autor.)*

[3] Téngase presente que, en realidad, el ángel no puede estar más que en un solo «lugar angélico»; pero esos lugares angélicos pueden abarcar distintos lugares *corporales*. La virtud del ángel se extiende mucho más que la del hombre. *(Nota del autor.)*

[4] BOSSUET, *Sermon du I dimanche de Caréme*.

[5] ARRIGHINI, *Credo in vitam aeternam*, p.148-149.

[6] Cf. I,77,7; cf. 89,5; *Suppl.* 70,1-2.

De donde se sigue que el alma separada no ve, ni oye, ni imagina, ni recuerda de modo *sensible* absolutamente ninguna cosa. Ignora los rasgos de la fisonomía corporal de los seres queridos que dejó en el mundo y los de su propia fisonomía, que pudo contemplar acá en la tierra reflejada en un espejo o a través de una fotografía. Es inútil que le pregunten cómo era el pueblo donde vivía, en qué se diferenciaba el color verde del azul, lo dulce de lo amargo, los buenos de los malos olores. Todas estas cosas que afectan a los sentidos corporales, ya sean externos (vista, oído, olfato, gusto y tacto), ya internos (imaginación, memoria sensitiva, facultad estimativa y sentido común) desaparecieron con el cuerpo, y sólo conserva el alma las *especies inteligibles* de todo ello, o sea, las ideas universales y abstractas que elaboró a base de esos datos sensibles. Y así, v.gr., el alma separada conserva perfectamente la idea universal de *árbol* (aplicable a todos los árboles del mundo), pero no recuerda ni puede imaginar cómo era aquel árbol *concreto* y *determinado* que cultivó durante muchos años en su propio jardín.

Es difícil en este mundo formarnos idea de cómo funciona un alma sin el concurso de las imágenes sensibles. Entender a base de *ideas puras* es propio de los ángeles, no de los hombres. Por eso acá en la tierra nos parece todo esto tan obscuro y misterioso como claro y radiante nos parecerá cuando ingresemos en la región de los espíritus.

B) En el orden espiritual

Este es el orden que corresponde propiamente al alma humana, espiritual por su propia naturaleza. Pero su separación del cuerpo determina en ella profundas diferencias en cuanto a su funcionamiento psicológico. Vamos a precisarlas estudiando por separado las funciones *intelectivas* y las funciones *volitivas*, que corresponden a las dos grandes potencias del alma, entendimiento y voluntad.

1. FUNCIONES INTELECTIVAS

En el estado de separación—lo mismo que en el de unión con el cuerpo—pueden afectar al alma humana tres clases de ciencia: la *natural* o adquirida, la *preternatural* (o sea, ciencia *natural* infundida sobrenaturalmente) y la propiamente *sobrenatural* relativa a las verdades de la fe [7]. Vamos a examinarlas una por una.

136. 1.ª **Ciencia natural o adquirida.**—Los conocimientos del alma separada se amplían considerablemente con relación a la ciencia natural o adquirida. Porque, en el estado de separación, el alma:

[7] Descartamos la hipótesis de las ideas *innatas*, que, según la filosofía cristiana, no se dan en el alma humana en este mundo ni en el otro (cf. I,84,3).

a) Conserva *todos los conocimientos intelectuales adquiridos durante su vida* en este mundo (I,89,5-6) y puede combinarlos y barajarlos para extraer de ellos nuevas conclusiones. Aunque el modo de conocer no es el mismo de esta vida—por conversión a los fantasmas de la imaginación—, sino puramente espiritual, a la manera de los ángeles (ibid.).

b) Se ve y conoce perfectamente *a sí misma*, contemplando su misma esencia, en la que descubre perfecciones insospechadas acá en la tierra. La razón es porque el alma, substancia espiritual, es de suyo inteligible; pero su propio conocimiento, directo e intuitivo, era impedido en este mundo por el cuerpo. Desaparecido este obstáculo, el alma aparece radiante ante sí misma [8]. Con lo cual se da mucho mejor cuenta de su estructura y las perfecciones naturales que hay en ella, que reflejan de una manera impresionante las perfecciones mismas de Dios.

> Ya se comprende que este mayor conocimiento de sí mismas causará una gran alegría a las almas justas; pero ocasionará un terrible tormento a los condenados, que se darán cuenta demasiado tarde de la excelencia del alma y de la desdicha inmensa de su eterna condenación.

c) Conoce también perfectamente a *las demás almas separadas*—cosa naturalmente imposible en este mundo, por nuestro mecanismo cognoscitivo, a base de convertirse a los fantasmas de la imaginación—y conoce también a *los ángeles*—buenos y malos—, aunque de una manera naturalmente deficiente. La razón es porque el modo substancial de ser y de entender de las demás almas separadas es idéntico al del alma, mientras que el del ángel es muy superior. Por eso conoce perfectamente a las otras almas y sólo imperfectamente a los ángeles. Pero todo esto se refiere al conocimiento *natural* del alma; porque, como advierte Santo Tomás, el conocimiento de la gloria es muy distinto [9].

Nótese, además, que el conocimiento que el alma separada tiene de los ángeles no le viene por alguna especie inteligible abstraída de los mismos ángeles—es imposible, por ser el ángel más simple que el alma misma—, sino por semejanzas impresas en el alma por Dios, que no rebasan, sin embargo, el orden natural propio de las almas separadas [10].

> De esta manera adquirirán las almas separadas—incluso las de los condenados—un gran número de conocimientos relativos al mundo angélico, que, aunque muy imperfectos con relación a los que las almas bienaventuradas tienen en el cielo, excitarán en ellos una admiración y estupor extraordinarios: gozosos en las del purgatorio, terriblemente dolorosos en los condenados del infierno.

d) En virtud de esas especies inteligibles infundidas naturalmente por Dios, tiene también el alma separada un conocimiento *natural*, aunque imperfecto y general, de *todas las cosas naturales*. La razón es porque el alma separada comienza a ser y a conocer a la manera de los ángeles; por lo cual Dios le comunica—lo mismo que a ellos, pero en grado inferior, como corresponde al alma humana, que es inferior a ellos—las especies inteligibles de todas las cosas naturales. Esto aumenta enormemente la ciencia natural del alma separada, haciéndola rebasar, con mucho, el conocimiento natural que alcanzaron en este mundo los mayores sabios. Sin embargo—advierte agudamente Santo Tomás—, no debe despreciarse la ciencia que en este

[8] Cf. I,88,1 c. et ad 1; 89,2; *Contra gent.*, III,42-46; *De anima*, a.16.
[9] Cf. I,89,2.
[10] Cf. I,89,1 ad 3; 2 ad 2; a.3.

mundo se adquiere por el estudio; porque la de acá, aunque muy inferior en amplitud, es más propia y perfecta que la de allá, ya que, en virtud de su misma elevación y universalidad, será para la débil inteligencia humana muy obscura y confusa, a semejanza de un alumno a quien explica su maestro una lección demasiado elevada para él [11].

e) Conoce también el alma separada—en virtud de esas especies infundidas naturalmente por Dios—un gran número de *cosas singulares*, pero no todas las que existen; a diferencia del ángel, quien, en virtud de la gran potencia de su entendimiento, conoce, a través de aquellas especies universales, no sólo los géneros y las especies de todas las cosas naturales, sino incluso los mismos individuos o cosas singulares en particular. Las almas separadas no pueden conocer, por esas especies infusas, todos y cada uno de los singulares, sino tan sólo aquellos a los que están determinados de algún modo, ya sea por un conocimiento anterior, o por alguna afección, o por inclinación natural, o por divina ordenación [12]. La distancia local, por grande que sea, no puede ser obstáculo para este conocimiento, ya que no procede de un proceso abstractivo sacado de las mismas cosas, sino de la luz divina, que es independiente de la distancia local [13].

f) Todo este cúmulo de conocimientos, producido principalmente por las ideas infundidas por Dios, le dan al alma separada una *idea altísima de Dios* como autor del orden natural. Gran número de perfecciones divinas se reflejan en la substancia misma de las almas separadas y en las demás cosas que conoce naturalmente por la divina infusión.

> Este mayor conocimiento natural de Dios producirá en las almas del purgatorio y en las de los niños del limbo una gran alegría; pero aumentará terriblemente el tormento de los condenados. Entonces se darán cuenta—demasiado tarde, por desgracia—de la grandeza soberana de Dios y de cómo vale infinitamente más que todas las cosas creadas, que son asco y basura delante de El (cf. Phil. 3,8). Y, al pensar que lo han perdido para siempre por haberse adherido ilícita y obstinadamente a aquellas miserables cosas creadas, les entrará una angustia y desesperación verdaderamente espantosas.

Todos estos conocimientos afectan a todas las almas separadas, buenas o malas. Ninguno de ellos trasciende el orden puramente *natural*, y es algo que pide y exige psicológicamente el estado mismo de separación. Por eso los poseen en mayor o menor grado—según su capacidad o el beneplácito divino—los mismos condenados del infierno y los niños del limbo. Estos últimos carecen, naturalmente, de ideas adquiridas acá en la tierra (suponiendo que hubieran muerto antes de abrir los ojos a la luz natural de este mundo), pero gozan de todos los conocimientos *naturales* que acabamos de recordar procedentes de las ideas infundidas por Dios.

Escolio. ¿Conocen también las almas separadas las cosas que ocurren acá en la tierra?

Santo Tomás contesta negativamente. La razón es porque las almas de los muertos, según la ordenación divina y según su nuevo modo de ser, han sido separadas del contacto con las cosas de la tierra y han sido incor-

[11] Cf. I,89,3 c. et ad 4.
[12] I,89,4; cf. 57,2.
[13] Cf. I,89,7.

poradas al mundo de los espíritus separados; por lo que *naturalmente* ignoran en absoluto lo que ocurre acá en la tierra [14].

Santo Tomás añade, sin embargo, tres observaciones muy interesantes: 1.ª, que los muertos pueden preocuparse de las cosas de este mundo, aunque las ignoren en concreto, de manera semejante a como nosotros rezamos por ellos aunque no sepamos si están o no en el purgatorio; 2.ª, que pueden enterarse concretamente de lo que ocurre acá en la tierra, no por sí mismos, pero sí por lo que les digan los que vayan llegando de este mundo, o por los ángeles o demonios, o por divina revelación, especialmente en lo que a ellos puede afectar, como miembros de familia, oraciones por las almas del purgatorio, etc.; y 3.ª, que, con una especial permisión divina, pueden aparecerse a nosotros directamente o por medio de los ángeles [15].

137. 2.ª **Ciencia preternatural.**—Se llama así aquella ciencia que, siendo en sí misma o entitativamente *natural*, la recibe el alma de una manera trascendente a su estado actual, ya sea por revelación divina o por iluminación angélica. Todas esas ideas infusas que, como acabamos de decir con Santo Tomás, reciben las almas separadas, son en ellas de orden puramente *natural*, porque las reclama y exige naturalmente el nuevo estado psicológico en que se encuentran. Pero esas mismas ideas infundidas a los que vivimos todavía acá en la tierra serían en nosotros *preternaturales;* porque el estado actual de nuestra alma, unida substancialmente a nuestro cuerpo, no las reclama ni exige en modo alguno, ya que nuestro modo actual de conocer es por conversión a los fantasmas o imágenes sensibles extraídas de las cosas corporales. Del mismo modo sería un conocimiento *preternatural* la revelación que un ángel nos hiciera sobre el lugar donde se encuentra enterrado un tesoro: se trata de un conocimiento *natural*, pero adquirido sobrenaturalmente. A eso se le llama en teología conocimiento *preternatural*.

Ahora bien, ¿reciben las almas separadas noticias *naturales* no exigidas de suyo por su estado de separación? O más brevemente aún: ¿Caben en las almas separadas noticias *preternaturales?*

Santo Tomás no se plantea expresamente esta cuestión, pero de sus principios nos parece se puede concluir que no hay inconveniente alguno. Dios puede muy bien, si quiere, comunicar a las almas separadas *preternaturalmente*—o sea, fuera de las exigencias del estado de separación—*noticias relativas a sí mismo*, como autor del orden natural, o a las cosas creadas en una medida y grado que rebase y trascienda lo que con aquellas ideas infusas reclamadas por su estado podrían alcanzar. También podría servirse del ministerio de los ángeles, que conocen a Dios y las cosas naturales mucho más perfectamente que las almas separadas. Estas noticias—si se dieran—serían para consuelo de las almas justas y castigo de las pecadoras, de manera semejante a como Nuestro Señor Jesucristo descendió a los infiernos después de su muerte para consuelo de los buenos (limbo de los Padres, almas del purgatorio) y confusión de los malos (infierno de los condenados) [16].

14 Cf. I,89,8.
15 Cf. I,89,8 ad 1 et 2.
16 Cf. III,52,2; 6 ad 1.

La *posibilidad*, al menos, de estas comunicaciones preternaturales no puede negarse. Pero, sobre si de hecho se dan o no en las almas separadas, nada absolutamente se puede afirmar con certeza.

138. 3.ª **Ciencia sobrenatural.**—Al hablar de la ciencia sobrenatural que corresponde a las almas separadas, es preciso distinguir entre las que salieron de este mundo en gracia de Dios y las que salieron en pecado mortal o con sólo el original. Por consiguiente, vamos a hablar de los cuatro estados posibles en las almas separadas: cielo, purgatorio, infierno y limbo de los niños.

a) LAS ALMAS BIENAVENTURADAS reciben un aumento intensísimo de conocimientos sobrenaturales al quedar substituida la luz claroscura de la fe por los resplandores de la visión beatífica. El mundo sobrenatural, en lo que tiene de más profundo y entrañable—la vida íntima de Dios tal como es en sí mismo—, aparece claramente ante sus ojos deslumbrados por el éxtasis beatífico. Y en la esencia divina ven y contemplan con toda claridad todos los misterios sobrenaturales que en este mundo conocieron imperfectamente a través de los velos de la fe. No todas las almas bienaventuradas gozarán, sin embargo, del mismo grado de penetración y profundidad en la visión beatífica, sino según el grado de caridad o amor de Dios alcanzado en la tierra antes de morir.

b) LAS ALMAS DEL PURGATORIO conservan todos los conocimientos sobrenaturales que tuvieron en este mundo a través de la fe—que permanece en hábito y en acto en dichas almas—y los que pudieron alcanzar en esta vida por revelación privada de Dios. Pero no consta, ni nos parece probable, que reciban después de separadas del cuerpo nuevas iluminaciones sobrenaturales. La razón es porque, por un lado, esas iluminaciones serían un premio y un bien—siempre lo es, y grandísimo, cualquier conocimiento sobrenatural—, y no parece que el estado de las almas del purgatorio sea a propósito para recibir premios, estando como están bajo los efectos purificadores de la justicia divina. Y, por otro lado, equivaldrían a un verdadero castigo, ya que, al aumentarles el conocimiento sobrenatural de Dios y de sus misterios, se intensificaría terriblemente su dolor al no poderlos gozar todavía. El primer aspecto parece oponerse, pues, a la justicia divina; y el segundo, a su infinita misericordia.

c) LOS CONDENADOS DEL INFIERNO no conservan ningún conocimiento propiamente sobrenatural, aunque se trate de almas que en este mundo gozaron de las luces de la fe. Porque la fe es una *virtud sobrenatural*, y, al morir el pecador impenitente, queda definitivamente raído y arrancado de su alma todo vestigio de vida sobrenatural. Por consiguiente, desaparece la fe, junto con la esperanza, que acaso poseía aquella alma (aunque de una manera *informe*, como dicen los teólogos) un momento antes de morir. Las demás virtudes ya las había perdido en vida juntamente con la caridad y el estado de gracia.

Los condenados, lo mismo que los demonios, poseen todavía los conocimientos de su antigua fe. Pero de una manera puramente *material*, que no tiene ningún valor ni sentido sobrenatural. Aquel conocimiento, obligado y violento, les aumenta terriblemente sus dolores: sufrirían menos si lo hubieran olvidado por completo. Por eso dice el apóstol Santiago: *También los demonios creen y tiemblan* (Iac. 2,19).

d) LOS NIÑOS DEL LIMBO ignoran por completo el orden sobrenatural, como explicaremos en su lugar correspondiente. Habiendo muerto sin bau-

tismo y sin las luces de la fe, continuarán eternamente en ese estado. Sin embargo, esto no les producirá dolor alguno, por aquello de que *ignoti nulla cupido:* nadie desea lo que desconoce en absoluto.

De manera que, en orden a los conocimientos sobrenaturales, hay que concluir que las almrs bienaventuradas los *aumentan;* las del purgatorio los *conservan;* los condenados los *pierden,* y los niños del limbo *continúan sin ellos.*

2. Funciones volitivas

Examinadas las funciones intelectivas del alma separada, veamos ahora las correspondientes a la voluntad, en el doble aspecto que aquí nos interesa: con relación al *fin* y con relación a los *medios.*

139. Prenotandos.—Comencemos recordando algunos principios filosófico-teológicos que es necesario tener muy presentes para resolver con acierto esta cuestión [17]:

1.º El último fin psicológico del hombre es su propia felicidad. Todos tendemos hacia ella de una manera irresistible, necesaria, absoluta. El hombre *no es libre con relación a ella* y la busca siempre y en todas partes, consciente o inconscientemente. Pero, por la naturaleza defectible de su entendimiento—sujeto a la ignorancia, al error y al influjo de las pasiones—, el hombre puede errar profundamente acerca del verdadero objeto que constituye su verdadera felicidad y, por lo mismo, su último fin.

2.º Aunque el hombre no es libre con relación a su último fin, que es la felicidad, lo es perfectamente con relación a los *medios* que crea más oportunos para conseguirla. De ahí la infinita variedad de caminos y procedimientos por donde los hombres creen que podrán encontrar su felicidad.

3.º En esta vida podemos cambiar continuamente los medios para alcanzar la felicidad o último fin, e incluso podemos variar el objeto mismo sobre el que coloquemos todos nuestros anhelos y aspiraciones, considerándolo como nuestra última y suprema felicidad. Para unos, ese objeto son las riquezas; para otros, los placeres; para otros, la fama, el aplauso y la gloria; para otros, la unión íntima con Dios, etc., etc. Y todas las actividades del hombre se encaminan, consciente o inconscientemente, a ese último fin libremente elegido [18].

4.º En el momento mismo en que el alma se separa del cuerpo queda de tal manera fija e inmóvil en el último fin elegido, que ya no puede cambiarlo jamás, aunque continúa siendo libre con relación a los medios. He aquí lo que vamos a explicar largamente a continuación.

140. 1.º Con relación al fin.—En primer lugar precisemos el verdadero sentido de la cuestión. Tratamos de averiguar cuáles son las disposiciones del alma separada con relación al fin último libremente escogido antes de morir. No se trata aquí del fin último *en común,* que es la felicidad, a la que ningún hombre renuncia ni puede renunciar por ser esa renuncia psicológicamente imposible; sino del

[17] Cf. I,82-83; I-II,1-5. El mejor y más profundo comentario aparecido hasta la fecha de las cuestiones de Santo Tomás relativas al fin del hombre es el del P. Santiago Ramírez, *De hominis beatitudine* (Madrid 1942-1947. En él encontrará el lector una información exhaustiva sobre este importantísimo asunto.

[18] Cf. I-II,1,6.

fin último *en particular,* o sea, del objeto concreto sobre el que se ha colocado la razón de último fin, o de los objetos ligados con este fin último de una manera necesaria. O en otros términos: preguntamos si la voluntad puede después de la muerte elegir un nuevo objeto sobre el cual ponga su último fin o los medios necesariamente ligados a ese fin. Más claramente aún: queremos saber si el hombre que durante su vida eligió como objeto supremo de su felicidad—fin último—algún objeto distinto de Dios (riquezas, placeres, honores, etc.) y *murió perseverando en esa elección,* puede o no después de su muerte cambiar el objeto de aquella errada elección, volviéndose a Dios y eligiéndole como verdadero y último fin o haciendo actos de penitencia como medios para volver a la amistad con Dios.

Entendida de esta manera, vamos a contestar a esta cuestión trascendental en la siguiente conclusión:

Conclusión: El alma separada del cuerpo se adhiere de manera tan inmutable al objeto escogido como último fin en el momento de morir, que no puede ni querrá jamás revocar su elección.

He aquí las pruebas:

1.º Por la Sagrada Escritura.—He aquí algunos lugares:

Si el árbol cae al mediodía o al norte, allí quedará (Eccle. 11,3).

E irán (los malos) *al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna* (Mt. 25,46).

Además, entre nosotros y vosotros hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros NO PUEDEN, *ni tampoco pasar de ahí a nosotros* (Lc. 16,26).

Por consiguiente, MIENTRAS HAY TIEMPO, *hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe* (Gal. 6,10).

Porque, venida la noche, ya nadie puede trabajar (Io. 9,4).

En todos estos textos y en otros muchísimos que se podrían citar, se nos dice, unas veces en lenguaje directo (suplicio o vida *eterna)* y otras en lenguaje metafórico (árbol, abismo, noche...), que, traspasadas las fronteras de esta vida, nadie puede ya volver atrás. Lo que el hombre haya escogido en el momento de morir, eso tendrá por toda la eternidad.

2.º Por la tradición cristiana.—Es sentencia unánime de los Santos Padres, que interpretaron los textos de la Sagrada Escritura en el sentido que acabamos de exponer. No podemos detenernos a recoger los testimonios innumerables.

3.º Por el Magisterio infalible de la Iglesia.—La Iglesia ha sancionado oficialmente esa conclusión, *definiéndola* de una manera *implícita* [19], al definir que las almas reciben *inmediatamente después de la muerte* su correspondiente sanción eterna. He aquí la doctrina de la Iglesia:

[19] Sin embargo, por no ser *explícita* la definición, algunos teólogos estiman que se trata solamente de una conclusión certísima y *próxima a la fe,* pero sin que sea todavía de fe en el sentido pleno de la palabra. En todo caso sería completamente temerario y próximo a la herejía el rechazarla; pero a nosotros nos parece que es de fe por la definición implícita y el sentir unánime de la Tradición cristiana.

BENEDICTO XII: Definimos que las almas de todos los santos que salieron de este mundo... *inmediatamente después de la muerte* y de su purificación... están y estarán en el cielo... y poseen la vida... eterna. Definimos también que... las almas de los que mueren en actual pecado mortal, *inmediatamente después de la muerte* descienden al infierno (Denz. 530-531; cf. 464 493a 574a 693).

4.º POR LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Para entender de qué manera la voluntad del hombre después de la muerte queda fijada inmutablemente en el objeto de su elección, hay que advertir que la facultad apetitiva, a la que pertenece la elección, se proporciona totalmente a la facultad aprehensiva, o sea al modo con que el entendimiento aprehende la cosa, ya que la voluntad es movida por el entendimiento. Ahora bien: el hombre, durante la vida presente, con el concurso de los fantasmas de la imaginación, aprehende las cosas con su entendimiento de una manera *movible*, discurriendo de una a otra y de unos a otros aspectos y conservando el poder de transferirse de una a otra entre dos cosas opuestas; por lo mismo, la voluntad del hombre se adhiere al objeto de su elección de una manera movible, conservando siempre el poder de apartarse de ese objeto y adherirse a su contrario. Y así vemos cuán fácilmente pasa el hombre del amor al odio, del deseo al fastidio, etc., a veces con relación a un mismo objeto, al descubrir en él nuevos aspectos que se lo hacen apetecible o rechazable en contra de su primera elección. Pero, al sobrevenir la muerte y apartarse de su cuerpo, el alma adquirirá la manera de ser y de entender que compete a los espíritus puros, que no están sujetos a los vaivenes de la imaginación y de la sensibilidad; y, por lo mismo, aprehende por el entendimiento el objeto de su elección de una manera absolutamente inmutable, del mismo modo que aprehendemos ahora de una manera inmutable los primeros principios, cuya fuerza tenemos que admitir queramos o no. Por lo cual suele decirse que lo que en los ángeles fue su caída, esto mismo es en el hombre su muerte; o sea, que, así como los ángeles malos al pecar quedaron obstinados en el pecado, así el alma humana, en el momento mismo de separarse del cuerpo, quedará inmutablemente adherida al objeto de su propia elección como si se hubiera consubstancializado con él. Y esto no puede ya rectificarse por toda la eternidad [20].

Podemos aducir un ejemplo para comprender un poco esta situación inmutable del alma separada. En este mundo vemos de qué manera se inmuta la naturaleza humana en algunos locos y dementes, que no conservan ni siquiera la noción de los primeros principios; y así es inútil intentar hacerlos discurrir, pues no hay un primer elemento racional donde apoyarse. De manera semejante, el alma humana, al separarse del cuerpo, se adhiere de tal modo al objeto de su última elección, que constituye en él su último fin con la fuerza de los primeros principios. Queda como petrificada, *fosilizada* en él, y se hace psicológicamente imposible toda rectificación con relación

[20] Cf. I,64,2; *Suppl.* 98,1-2.

a ese fin. Por eso dice Santo Tomás que, así como ahora se halla en nosotros inmutablemente la naturaleza *común*, por la que apetecemos la felicidad en general—y no somos libres para rechazarla—, así entonces permanecerá inmutablemente aquella disposición *especial* por la que escogió esto o aquello como último fin, y no será posible apartarse de ella [21].

Ahora bien, ¿cuál será el objeto que la voluntad escoja en el último momento de esta vida, o en qué disposiciones la sorprenderá la muerte si ésta sobreviene de una manera repentina e inesperada sin darle tiempo para una última elección deliberada?

En el fondo, ese objeto no puede ser más que uno de estos dos: Dios o el propio yo. Si el alma está en gracia de Dios, su voluntad está inclinada de tal manera a Dios como último fin, que en El caerá por su propio peso, tanto si muere de una manera consciente como si muere de modo repentino e imprevisto: la suprema elección la hizo en el momento de ponerse en gracia de Dios por el arrepentimiento, y la justificación, a impulsos de la misma divina gracia. Mientras no rectifique esta postura acá en la tierra, tiene asegurado su último fin sobrenatural. La muerte, aun prevista y repentina, no hará sino *fijarla inmutablemente* en ese último fin libremente elegido. Y al revés: cuando el alma comete a sabiendas un verdadero pecado mortal, se pone voluntariamente de espaldas a Dios y elige como último fin su propio *yo*, al permitirle aquel placer pecaminoso que le pide en contra de la ley de Dios. Una vez hecha esta elección y cometido el pecado, el alma ha decidido ya su destino eterno, a no ser que rechace el pecado por el arrepentimiento y se vuelva de nuevo a Dios; pero, si la muerte le sorprende en aquel terrible estado de pecado mortal, quedará inmovilizada y fosilizada en su aversión a Dios, y eso no tendrá ya remedio por toda la eternidad. Escuchemos al insigne teólogo cardenal Billot explicando estas ideas:

«Cuando decíamos que el alma del réprobo, a su salida del cuerpo, queda para siempre inmóvil en la disposición de voluntad en que la sorprende la muerte, naturalmente que no queríamos indicar la adhesión a los bienes que ella ambicionó en esta vida mortal, porque su apetito habrá pasado sin retorno: placeres carnales, comodidades de las riquezas, fines particulares de la lujuria, de la avaricia, del orgullo mundano o de cualquiera otra pasión de antes, cualquiera que sea su nombre o categoría. Sino que hablábamos de lo que era la razón y la raíz primera de ese apego al pecado. Hablábamos de la unión a la cosa amada por encima de todo, cosa a cuyo amor se subordinaban todos los movimientos del corazón, y era como el eje sobre el que giraba el libre albedrío en sus diversas y múltiples determinaciones. Esta cosa era en el réprobo su *yo*. El *yo* erigido en fin último de la existencia; el *yo* que había que satisfacer, aun con desprecio de Dios, de su ley, de sus preceptos, de sus mandamientos; el *yo* constituido en dueño y señor, en vez y en el sitio de Aquel que nos ha creado para amarle, reverenciarle y servirle; el *yo*, en fin, que se hace después de la muerte el motivo exclusivo de un pesar parecido al del impío Antíoco cuando, bajo las garras del mal terrible del que iba a sucumbir, se dolía—no en razón de la falta, sino de la pena—de los monstruosos excesos de su reinado.

[21] Cf. *Contra gent.*, IV,95.

Conocidas son las célebres palabras de San Agustín en su *Ciudad de Dios* (l.14 c.28): «Dos amores han fundado dos ciudades: el amor de sí hasta el desprecio de Dios, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí. El primero ha fundado la ciudad del mal, del desorden, de la confusión, la infernal Babilonia; el segundo, la del orden, de la paz, la eterna Jerusalén». He aquí los dos amores supremos, opuestos contrariamente entre sí, a los cuales se subordinan, respectivamente, todos los demás. Ellos son, asimismo, los dos fines últimos entre los que hemos de escoger en la vida presente. Por una parte, Dios colocado en nuestros afectos por encima del yo, y, en consecuencia, por encima de todas las cosas, fin último de la virtud. Por otra, el yo llevado por encima de Dios, ídolo indebidamente adorado, indebidamente servido, fin último del vicio y del pecado. Si ahora sobreviene la muerte, cualquiera de éstos que sea el fin al que el alma se halle entonces adherida, en él queda fijada, decimos, ya por la naturaleza, ya por la fuerza misma de las cosas, por toda la eternidad. Y como del fin último al cual se ordenan nuestras acciones depende toda la bondad o la malicia de la voluntad, resulta *ipso facto* para los unos una definitiva obstinación en el mal o desorden moral, y para los otros una confirmación también definitiva en el bien, en la belleza del orden, con la venturosa imposibilidad de salir jamás de ella» [22].

141. 2.º **Con relación a los medios.**—La inmutable estabilidad y fijación de la voluntad humana en el último fin, libremente elegido antes de la muerte corporal, no es obstáculo para que continúe siendo libre con relación a los *medios*. Tanto los bienaventurados del cielo como los condenados del infierno son perfectamente libres para hacer esto, aquello o lo de más allá; pero siempre *dentro de la línea del bien o del mal que escogieron libremente al morir*. Los que se adhirieron a Dios como último fin, al mismo tiempo que se complacen en El, y sin dejar de hacerlo un solo instante, pueden escoger libremente estos o aquellos bienes dentro de la infinita variedad de ocupaciones santas a que pueden entregarse en el cielo. Y los que con soberano orgullo y completamente de espaldas a Dios escogieron su propio yo como objeto final de sus deseos, podrán entregarse en el infierno a una infinita variedad de maldades. Pero ni los primeros aumentarán sus méritos con el ejercicio de aquellos bienes secundarios, ni los segundos aumentarán sus desmerecimientos con sus nuevos crímenes. Con la muerte se cierra el período y la etapa del mérito o demérito y ya no queda para unos ni otros más que gozar eternamente del fruto de sus buenas obras o sufrir eternamente el castigo inexorable de sus culpas [23].

C) Funciones de relación

Examinadas ya las actividades del alma separada en el doble orden intelectual y afectivo, veamos ahora brevemente de qué manera puede relacionarse con los demás seres superiores e inferiores a ella. Esto nos acabará de dar una visión de conjunto del estado de las almas separadas, consideradas en sí mismas y con relación a los demás.

22 CARDENAL BILLOT, *La providence de Dieu*... (citado por MICHEL, *Los misterios del más allá* [San Sebastián 1954] p.20-22).

23 Cf. II-II,13,4 ad 2.

Cinco son las principales relaciones que podemos distinguir en las almas separadas: con Dios los ángeles, las otras almas separadas, los habitantes de este mundo y las cosas materiales. Vamos a verlas una por una.

142. 1. **Con Dios.**—Prescindiendo de las almas bienaventuradas que mediante la visión beatífica se relacionan con Dios de la manera más íntima y entrañable que es posible a una criatura fuera de la unión hipostática, he aquí el modo de referirse a El en los demás estados posibles de las almas separadas:

a) LAS ALMAS DEL PURGATORIO se relacionan con El por una fe vivísima y una caridad ardiente bajo la influencia de los dones del Espíritu Santo, que actúan en ellas de una manera muy intensa. Sus dolores y sufrimientos inefables no les impiden la serenidad de su juicio—ya que están desprovistas de las potencias sensitivas, que son las que en este mundo embotan nuestra inteligencia, impidiéndola discurrir libremente—, y el fuego de su amor sobrepuja con mucho al que las abrasa y purifica. Gozan continuamente de una contemplación infusa muy intensa, que les une cada vez más a Dios, aunque sin aumentarles el grado de sus merecimientos.

Sobre sí reciben también iluminaciones *preternaturales* de Dios, nada se puede afirmar—como hemos dicho más arriba—; pero no hay, desde luego, inconveniente alguno.

b) LOS NIÑOS DEL LIMBO se relacionan con Dios como autor del orden natural y le alaban y bendicen, agradeciéndole el haberles traído a la existencia. Sus ideas proceden todas de la divina infusión—al menos en los que murieron antes de nacer o de haber adquirido ninguna idea en este mundo—, y su funcionamiento psicológico es del todo semejante al de los ángeles, al menos hasta que se produzca la resurrección de la carne y dispongan de los conocimientos sensibles que puedan proporcionarles sus sentidos corporales.

c) LOS CONDENADOS DEL INFIERNO conocen a Dios desde dos puntos de vista: perfectamente como autor del orden natural, lo mismo que todas las demás criaturas inteligentes; imperfectamente como autor del orden sobrenatural, por el recuerdo *material* de las verdades de la fe que conocieron en esta vida (sin que este recuerdo tenga, como ya dijimos, carácter alguno de virtud) o, al menos, experimentando los efectos de su infinita justicia en castigo de su obstinación en el pecado (si se trata de paganos o infieles que nunca tuvieron fe). Sus relaciones para con El se limitan a maldecirle y odiarle con obstinación satánica y sin arrepentimiento ninguno de sus pecados, que quisieran volver a cometer. De hecho pecan continuamente con este pecado de odio, pero ya no contraen con ello nuevos deméritos y castigos, por estar en absoluto fuera de la zona del mérito o demérito [24].

143. 2. **Con los ángeles.**—Las almas separadas pueden relacionarse, sin ningún género de duda, con los espíritus angélicos, ya que ellas son también espíritus y adquieren, al separase del cuerpo, la manera de ser y de obrar de los ángeles.

Ahora bien, ¿cómo se realizan estas comunicaciones? Evidentemente, por una locución intelectual a la manera angélica; no por discursos, palabras, gestos u otros signos convencionales, sino por una especie de irradiación o transmisión directa del pensamiento. Un espíritu basta que dirija su pensamiento a otro espíritu, o quiera

24 Cf. II-II,13,4 ad 2.

comunicarle sus afectos, para que instantáneamente se establezca y realice la comunicación. Diríase que cada inteligencia angélica es como una emisora de radio: para que otro ángel capte la emisión, le basta dirigir la onda a la estación receptora del otro. La intuición más clara, precisa y exacta, que lo dice y expresa todo en un instante: he ahí el lenguaje de los espíritus, que se transmite con nitidez del uno al otro, sin que sea obstáculo alguno la distancia material a que puedan encontrarse. Ni hay peligro que otros espíritus puedan captar también lo que se hablan entre sí esos dos, ya que—como explica Santo Tomás—depende de la voluntad del ángel el que su pensamiento sea captado por otros, o por pocos, o por uno solo. Ni nadie puede ver lo que él piensa si él no quiere: puede abrir su inteligencia, lanzando sus propios pensamientos, o puede cerrarla si lo prefiere así. Y, en este último caso, sólo Dios puede penetrar en el santuario de ese espíritu y descubrir sus pensamientos [25].

De esta misma forma—aunque quizá con ciertos matices especiales por la diversidad específica entre el alma humana y los ángeles puros [26]—se verifican las relaciones entre las almas separadas y los ángeles, al menos las de las buenas con los buenos, y las de las malas con los malos. Las comunicaciones entre buenos y malos deben regularse, sin duda, por leyes especiales de Dios, que no podemos precisar con certeza.

144. 3. **Con las otras almas separadas.**—Es el género de comunicación más natural y perfecto, como se comprende sin esfuerzo: están en su mismo plano y condición. Les resulta a ellas tan natural el comunicarse entre sí como a los hombres de la tierra comunicarnos los unos con los otros. El modo de comunicación es el mismo que el que acabamos de explicar con relación a los ángeles; pero todavía de una manera más connatural y perfecta, como explica Santo Tomás [27].

Esta comunicación de las almas separadas entre sí no ofrece dificultad alguna tratándose de almas de su misma condición o estado (o sea, las almas del purgatorio entre sí, las del limbo con las otras del limbo, etc.); pero las relaciones que podríamos llamar *intercontinentales*—de unos estados a otros—estarán, si las hay, reguladas por leyes especiales, que desconocemos en absoluto.

145. 4. **Con los hombres.**—¿Pueden las almas separadas relacionarse también con los hombres que vivimos todavía en este mundo?

De ley ordinaria y normal hay que decir que no. Esas almas han sido segregadas de las cosas de este mundo y nada tienen que ver con él. Sin embargo, no es imposible que por una especial disposición de Dios, de tipo milagroso, se pongan en contacto con nosotros y hasta se presenten en forma corporal y visible a nuestros ojos. Escuchemos al Doctor Angélico:

25 Cf. I,107; 111; *De veritate*, 19,1.
26 Cf. I,89,2 ad 2.
27 Cf. I,89,2.

«El hecho de que los muertos se aparezcan a los vivos en una forma o en otra puede acontecer de dos modos: o por una especial disposición de Dios, que quiere que las almas de los muertos intervengan en las cosas de los vivos—y esto hay que contarlo entre los milagros divinos—, o por la acción de los ángeles buenos o malos, incluso ignorándolo los mismos muertos; de manera semejante a como los vivos aparecen en sueños a otros vivos sin saberlo ellos mismos» [28].

Este principio general de Santo Tomás puede ampliarse con algunas precisiones más concretas. Trasladamos aquí las siguientes observaciones de un teólogo contemporáneo:

«Todos los Padres y doctores de la Iglesia admiten que las comunicaciones entre los muertos y los vivos no se interrumpen del todo, y enseñan también que Dios las permite con frecuencia para su gloria y ventaja de ambas partes. Pero escuchemos también aquí a nuestro guía más seguro:

> «Después de la muerte—escribe Santo Tomás—el alma va al cielo, al purgatorio o al infierno. Si está en el cielo, puede aparecerse y ponerse en relación con los vivos cuando quiera, conformándose a las leyes generales de la Providencia. Si está en el purgatorio o en el infierno, no podrá hacerlo sin especialísimo permiso de Dios, el cual lo concede, tal vez, para solicitar nuestros sufragios o para inspirarnos un saludable temor de sus castigos» [29].

Estas comunicaciones entre los muertos y los vivos pueden ser de varias especies y pasar desde una simple inspiración a la más real de las apariciones.

Las más de las veces parece que los espíritus se ponen en contacto con nosotros a base de inspiraciones, presentimientos, internas mociones, etc. Cómo pueden suscitarlas en nosotros, es un misterio que nos interesa averiguar aquí. Por lo demás, parece que los espíritus conocen el modo de poder influir sobre nuestra fantasía, nuestras pasiones y emociones [30]; y por más que esta acción sea secreta, no lo es tanto que no se la pueda sorprender, al menos en algún instante.

«¿No habéis advertido nunca—pregunta un docto y piadoso teólogo [31]—ciertos hechos extraños en vuestra vida interior que no podéis explicaros?

Con frecuencia, durante el tiempo de un trabajo, de una conversación, de una circunstancia crítica, ha impresionado vuestra inteligencia una idea imprevista o ha aparecido en el horizonte de vuestro espíritu un pensamiento surgido de repente, sin motivo o relación alguna con el curso normal de las reflexiones o de las ocupaciones del momento. Fue un buen pensamiento, un consejo cariñoso, una excitación, una resolución virtuosa arrojada allí, como al acaso, en medio de las más extrañas preocupaciones.

Pues bien: aquella luz imprevista no procede de vosotros mismos, que pensabais en cosas completamente ajenas. Ha venido del más allá, de vuestro ángel o acaso de alguno de vuestros caros difuntos, que permanece a vuestro lado para ponerse en contacto, en el momento oportuno, con vuestra alma y hablar a vuestro espíritu».

Un buen consejo, una sabia inspiración, son ya grandes beneficios. Mas las almas de nuestros difuntos pueden llegar a ejercer sobre nosotros un verdadero poder sensible. Actúan directamente en torno a nosotros y por

28 Cf. I,89,8 ad 2.
29 Cf. *Suppl.*, 69,3.
30 Cf. Card. Lepicier, *De angelis*, l.1.
31 J. A. Chollet, *I nostri defunti*, append.

encima de nosotros, si bien dentro de ciertos límites impuestos siempre por Dios. Hemos visto ya cómo la naturaleza corpórea está sujeta a los espíritus angélicos, y, por consiguiente, también el espíritu humano. Ni es muy difícil describir incluso los modos diversos de esta intervención activa y sensible.

Tal vez corramos grandes peligros de precipitarnos desde una montaña a un abismo, de quedar sepultados bajo un derrumbamiento, de perecer aplastados por una avalancha, un choque de trenes, un accidente de automóvil, etc. La muerte nos rondaba, pero no nos ha alcanzado; y en nuestro lenguaje familiar decimos en seguida: «¡De buena me he escapado! La casualidad me ha salvado!» Pero la casualidad no es más que una palabra vana; en realidad ha sido la virtud desconocida de la Providencia y de sus colaboradores. Lo cual quiere decir que, cuando aquellas causas naturales iban a combinarse para nuestro daño, la Providencia ha venido en nuestro auxilio, ya sea directamente, ya por nuestro ángel de la guarda o por algún alma buena de pariente o amigo difunto.

Pero las almas de los muertos pueden ponerse en comunicación con nosotros con medios todavía más sensibles, como rumores, sonidos, voces, gemidos, resplandores, etc. Y, cuando todo eso no fuere suficiente para su objetivo, pueden aparecerse sin rodeos con un cuerpo de aspecto semejante al que tenían en vida. Ribet, en su *Mística divina*, observa, en efecto, que, especialmente las almas del purgatorio, se presentan en general con el cuerpo que tenían en vida [32] y con la fisonomía que presentaban en el momento de morir: con el rostro triste, los ojos suplicantes, gemidos y suspiros dolorosos y conmovedores...

De tales apariciones, como decimos, están llenas las hagiografías, y las refieren demasiados personajes no menos estimables por su santidad que por su ciencia para que podamos ponerlas en duda:

«Dios—escribe todavía el doctor Bergier [33]—, cuando un alma se ha separado del cuerpo, puede hacerla reaparecer devolviéndole el cuerpo que tenía antes o revistiéndola de otro cuerpo y volverla a poner en situación de desempeñar las mismas funciones de antes. Este medio de instruir a los hombres y hacerles dóciles es uno de los más maravillosos que Dios puede emplear».

Se preguntará ahora de qué modo el alma de los habitantes del más allá puede asumir y aparecer con un cuerpo.

A esta difícil cuestión han dado los teólogos muchas explicaciones [34], pero nosotros vamos a seguir, una vez más, la del príncipe de todos ellos —Santo Tomás de Aquino—, según el cual el alma tomaría del aire que la rodea los elementos necesarios, que condensa y dispone de manera que reproduzcan la imagen del cuerpo que tenía en esta vida [35].

32 Ya se comprende que se trata de un cuerpo *semejante* al que tenían en vida; no el mismo materialmente, que yace en el sepulcro. *(N. del A.)*

33 BERGIER, *Diccionario teológico*.

34 Algunos piensan que los difuntos aparecen en su propia carne. Otros, que Dios les hace asumir un cuerpo cualquiera tomado de la substancia del aire, en cuyo sentido se habría expresado quizá alguno de los mismos difuntos aparecidos. Otros—cuya opinión es francamente rechazable—llegaron a decir que entre el cuerpo y el alma hay una substancia intermedia que participa de ambos y que sirve de ligamen para unirlos; y este principio vital, llamado también *perispíritu*, sería del que se sirven los difuntos para aparecerse. Otros dicen que estas apariciones no tienen ninguna realidad objetiva, sino que sobrevienen por una impresión subjetiva que se produce en los sentidos de la persona que cree ver, oír o tocar lo que no tiene realidad alguna exterior. Finalmente, un gran número de teólogos enseña que estas apariciones no necesitan indispensablemente el concurso del difunto, sino que tal vez se producen sin que él mismo lo sepa, por el ministerio de los ángeles o demonios, que obran secundando la voluntad divina.

35 He aquí las palabras mismas del Angélico: «Si bien el aire en su estado ordinario de rarefacción no tiene plasticidad ni retiene la figura y el calor, sin embargo, al condensarse se puede moldear y colorear, como se observa en las nubes. Y así es cómo los ángeles toman cuerpos formados del aire, condensándolo con el poder divino cuanto sea menester para plasmar el cuerpo que han de asumir» (I,51,2 ad 3).

Esta opinión del Angélico, seguida después por todos los escolásticos, viene a ser confirmada, como muchas otras suyas, por la misma ciencia moderna, según la cual nuestro cuerpo sería precisamente un admirable compuesto de todos los elementos que se encuentran esparcidos por el aire: oxígeno, hidrógeno, nitrógeno, cloro, fósforo, azufre, calcio, potasio, magnesio, hierro, etc. Ahora bien, ¿por qué no sería posible a un espíritu inteligente y poderoso reunir y disponer tales elementos según una forma determinada? Si nuestros grandes artistas saben imprimir a la materia formas de clásica belleza, ¿por qué no podrán hacer algo semejante los ángeles o aquellos espíritus que tanto se les asemejan? La substancia aérea, bajo su influjo, es como la arcilla en manos de Fidias o de Miguel Angel, como los metales, los líquidos y los gases en el laboratorio de Edison o de Marconi. Con todo eso pueden ellos producir fenómenos prodigiosos, formarse incluso un cuerpo y hacerlo mover, hablar y obrar como si fuese, en realidad, vivo y vital» [36].

146. 5. Con las cosas materiales.—Las almas separadas no pueden relacionarse directamente y por su propia virtud con las cosas materiales, ya que solamente podrían hacerlo a través de su propio cuerpo, como acabamos de explicar en la nota última. Con la divina virtud sí pueden ponerse en contacto de ellas, como hemos explicado también. Y pueden incluso, por esa misma virtud, experimentar en sí mismas la acción de una criatura corporal, como ocurre de hecho con el fuego del infierno o del purgatorio, que, aunque no puede atormentarlas directamente—por la desproporción entre la materia y el espíritu—, las aflige y atormenta en cuanto que las tiene como *ligadas* y detenidas, impidiéndolas toda libertad de movimientos fuera de la esfera de su acción [37]. Esto les produce un dolor y angustia muy grandes, pues nada es tan penoso para un espíritu dotado de innata libertad como verse encadenado contra su voluntad a un determinado lugar o a la acción despótica de una criatura inferior que la tiene privada de toda libertad de movimientos. Volveremos sobre esto al hablar de la pena de sentido en el infierno y en el purgatorio.

CAPITULO III

El tiempo y la eternidad

Abordamos ahora una de las cuestiones más difíciles que pueden plantearse en filosofía. No tratamos de hacer aquí una investigación a fondo, sino únicamente de recordar algunas nociones escolásticas

36 ARRIGHINI, *Credo in vitam aeternam* (Turín 1935), p.155-159. Nótese, sin embargo, que, según Santo Tomás, las almas separadas no podrían hacer esas cosas con su sola virtud *natural*, sino que necesitarían recibir un poder especial de Dios. La razón es porque las substancias espirituales cuya virtud no esté determinada a mover algún cuerpo *determinado*, pueden mover diversos cuerpos, como ocurre con los ángeles. Pero las que por su propia naturaleza están ordenadas y determinadas a mover un cuerpo *determinado* como forma substancial del mismo, ningún otro cuerpo pueden mover con sólo su virtud natural, aunque sí por una virtud especial recibida de Dios (cf. I,117,4 c. et ad 1). *(N. del A.)*

37 Cf. *Suppl.*, 70,3.

que nos ayudarán un poco a comprender menos mal ciertos puntos difíciles de la teología del más allá, que constituirá la parte tercera y principal de nuestra obra.

Los principales conceptos que es menester aclarar en orden a la finalidad que intentamos son los siguientes: la duración, el tiempo, la eternidad y el evo.

I. LA DURACION

147. 1. Concepto.—En sí misma, o sea, considerada en común, la duración no es otra cosa que *la permanencia en el ser* [1]. Toda duración, en efecto, supone un ser existiendo actualmente. Mientras continúe en el ser, puede decirse de él que *dura*. Por eso no duran las cosas que existen tan sólo en potencia o que han dejado ya de existir. Sólo dura el ser realmente existente: es su existencia continuada.

Pero hay que tener en cuenta que hay cosas *permanentes* y cosas *sucesivas*. En las cosas *permanentes* (v.gr., una piedra) la duración no añade a su existencia alguna realidad intrínseca, sino que se confunde con su misma existencia y sólo añade la connotación extrínseca y la dependencia de la acción creadora y conservadora de su ser.

En las cosas *sucesivas* (v.gr., el tiempo), como quiera que la permanencia en el ser se hace por el fluir de nuevas partes, de las cuales una termina y la otra comienza, la duración se hace por adición de una existencia a otra existencia, y exige la constante producción de la nueva existencia que se añade a la antigua, o sea, una causa que produzca continuamente la existencia [2].

148. 2. División.—El concepto de duración es *análogo*. Ello quiere decir que admite grados y sentidos muy diversos, que no pueden aplicarse del mismo modo a todas las cosas indistintamente. Y así se aplica a tres realidades muy distintas entre sí: la *eternidad*, el *evo* y el *tiempo* [3]. He aquí, brevemente expuesto, el concepto fundamental de cada una de ellas:

a) La duración del ser *absolutamente inmutable* en su esencia y en su operación se llama *eternidad*. En este sentido sólo Dios es eterno, porque sólo El es absolutamente inmutable en su ser y en su obrar. Por lo mismo que excluye todo cambio o mutación, la eternidad excluye en el ser eterno toda potencialidad. Dios es inmutable, eterno, acto purísimo sin sombra de potencialidad alguna. En El la esencia se confunde con la misma existencia.

b) La duración del ser *inmutable en su esencia, pero no en su operación*, se llama *evo*. Este es el caso de los ángeles. Como en su concepto influye la mutabilidad, el evo requiere en el ser la real composición de esencia y existencia, de las cuales la primera dice orden a la segunda como la potencia al acto. Sin embargo, la esencia del ser eviterno recibe completamente desde el principio su existencia que posee inmutablemente, y, por lo mismo, no es ella misma mudable ni se compone de acto y de potencia. En cambio, sus operaciones son transitorias, excepto la visión beatífica en el cielo, que es una y permanente, verdadera eternidad participada: vida eterna.

c) La duración del ser *mudable en su esencia y en su operación* se llama *tiempo*. Tal es la duración de las cosas corpóreas. Por lo mismo, la esencia del ser situado en el tiempo no recibe desde el principio toda su existencia, sino que la va adquiriendo sucesivamente, con envejecimiento y renovación. Por lo tanto, es en sí misma *mudable* y compuesta de acto y de potencia, o sea, de forma substancial y de materia prima. Todo ser temporal se compone de materia prima y de forma substancial [4].

En virtud de estos principios aparece claro que la eternidad carece en absoluto de principio, de término y de sucesión. El evo no tiene término, pero tiene principio y sucesión de operaciones. El tiempo, finalmente, tiene principio, sucesión de substancias y operaciones y término.

El concepto de duración es, pues, *análogico*. Puede aplicarse a Dios y las criaturas, aunque en sentido y grado muy diverso. Por eso no sería del todo exacta la expresión: Dios *existe*, pero no *dura* [5]. Si por duración se entiende tan sólo la simple permanencia en el ser, no hay inconveniente en decir que Dios *dura* realmente.

Pero es conveniente que examinemos más despacio y separadamente cada una de las tres especies de duración: el tiempo, la eternidad y el evo.

II. EL TIEMPO

¿Qué es el tiempo? Es uno de los conceptos más difíciles de precisar que se le pueden plantear al filósofo. San Agustín decía agudamente: «Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero, si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé» [6].

Sin embargo, de los conceptos que hemos expuesto más arriba se deduce claramente que el tiempo está íntimamente relacionado con las cosas mudables. Las cosas que se mudan o cambian pasan de un modo de ser a otro modo de ser. El tránsito de uno de esos modos al otro se realiza mediante un movimiento. Ahora bien, la medida de ese movimiento es cabalmente lo que se llama *tiempo*.

De donde se sigue que, si no hubiera cosas mudables, cosas que cambian, no habría tiempo. Lo cual no quiere decir que el tiempo sea una pura ilusión o una mera abstracción de la mente. Es una cosa muy real, pero con relación a las cosas que se mudan. Con ellas existe realmente el tiempo; sin ellas, el tiempo desaparece automáticamente.

1 Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Curs. Phil.*, II, *Phil. Nat.*, q.18 a.1 p.370 b.
2 JUAN DE SANTO TOMÁS, ibid., p.371 b.
3 Cf. SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, l.1 dist.19 q.2 a.2.
4 Cf. GRENIER, *Cursus Philosophiae*, vol.1 n.304 (Quebec 1944).
5 P. SERTILLANGES, *Dieu*, t.1 p.321 nota 107.
6 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l.11 c.14 (ed. BAC, 1946) p.815.

149. 1. **Definición.**—Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define el tiempo diciendo que es *la medida del movimiento según el antes y el después* [7]. Expliquemos un poco la definición:

— La MEDIDA, esto es, algo fijo y uniforme, ya que de otra manera el movimiento no se podría medir. El entendimiento mide con esta medida el estado sucesivo del movimiento.

DEL MOVIMIENTO, porque el movimiento es la condición del tiempo. El tiempo depende del movimiento, del cual mide sus actos sucesivos.

SEGÚN EL ANTES Y EL DESPUÉS, porque el movimiento consiste esencialmente en la sucesión, o sea, en el flujo continuo de las partes, de las cuales la anterior precede y la posterior sucede.

De donde en el tiempo hay que distinguir tres cosas: el *pretérito*, que fue y ya no es; el *futuro*, que será, pero que todavía no es; el *presente*, que no es otra cosa que el fin del pretérito y el comienzo del futuro. Y como el instante que separa al uno del otro no es propiamente tiempo (que supone siempre *duración*), sino un punto indivisible, síguese que, si no hubiera un entendimiento capaz de relacionar el tiempo pasado, que ya no existe, con el tiempo futuro, que todavía no existe, el tiempo presente no tendría realidad alguna. Por eso hay que decir que el tiempo no es algo puramente real ni puramente ideal, sino una medida ideal con fundamento real en las cosas transitorias.

150. 2. **Exposición de San Agustín.**—Escuchemos a San Agustín discurriendo agudamente sobre la naturaleza del tiempo en sus tres modalidades de pretérito, presente y futuro:

«¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero, si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que, si nada pasase, no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo, es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?» [8].

A continuación examina San Agustín el concepto de «tiempo largo» y «tiempo breve» para demostrar que no puede aplicarse al presente, sino al pretérito o al futuro:

«Pero ¿cómo puede ser largo o breve lo que no es? Porque el pretérito ya no es, y el futuro todavía no es. No digamos, pues, que «es largo», sino, hablando del pretérito, digamos que «fue largo», y del futuro, que «será largo» [9].

7 Cf. S. THOMAS, *In Phisic. Arist.*, l.4 c.11 lect.17 n.11.
8 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l.11 c.14 n.17 (ed. BAC, 1946) p.815.
9 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, ibid., c.15 n.18, p.815.

Y, después de seguir filosofando sobre la naturaleza del pretérito y del futuro, termina con esta profunda observación:

«Pero lo que ahora es claro y manifiesto es que no existen los pretéritos ni los futuros, ni se puede decir con propiedad que son tres los tiempos: pretérito, presente y futuro; sino que tal vez sería más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque éstas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación)» [10].

151. 3. **Exposición de Balmes.**—Para completar estas nociones sobre el tiempo, recojamos aquí el breve capítulo que dedica a esta materia Balmes en su *Filosofía elemental*:

El tiempo es la sucesión, el orden del ser y no ser o de las mudanzas. La idea del tiempo es la percepción de dicha sucesión u orden.

El tiempo no es nada absoluto que exista o pueda existir separado de las cosas; una duración sin algo que dure, un orden de mudanzas sin algo que se muda, son ideas generales que sólo pueden concebirse por abstracción.

El tiempo está realmente en las cosas, pues que, siendo la sucesión de las mismas, no puede menos de ser real cuando ellas se suceden realmente.

La idea del tiempo es de dos maneras: pura o empírica. La pura es la percepción general de un orden de mudanzas real o posible, prescindiendo de toda medida y hasta de toda aplicación a determinados objetos. La empírica o experimental es la que encierra una medida aplicada a ciertas mudanzas. Percibo, en general, el orden entre el ser y el no ser: he aquí la idea pura del tiempo. Percibo las mudanzas de la posición del sol y las sujeto a medida: he aquí la empírica.

En la idea empírica del tiempo entran tres elementos: una idea metafísica, otra matemática y un hecho de observación. La idea metafísica es la percepción del ser y del no ser; la matemática es la del número con que medimos esta sucesión; y el hecho de observación es el fenómeno de la naturaleza a que nos referimos, como el movimiento sideral, el solar, el lunar u otro cualquiera.

Así se explica cómo la idea del tiempo está ligada con la experiencia y cómo no. Sin la experiencia no percibimos las mudanzas, y en este sentido depende de ella la idea del tiempo. Pero, una vez percibidas las mudanzas, no podemos prescindir de las condiciones matemáticas y metafísicas que regulan nuestro entendimiento y a que están sometidos también los objetos; en estas condiciones se funda la necesidad que hallamos en la idea del tiempo y la posibilidad de que nos sirva en las ciencias exactas.

Si no hay mudanzas, no hay tiempo; el que concebimos antes y después de la existencia del mundo es un vano juego de la fantasía.

La relación de *antes* y *después* no se halla en la duración de un ser que no sufre ni puede sufrir mudanzas; en la duración de este ser no hay pasado ni futuro, todo es presente; esa duración es su misma existencia necesaria, y se llama eternidad. Se la ha definido bien cuando se ha dicho que es la posesión perfecta y simultánea de una vida interminable: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

La idea del tiempo se explica por el principio de contradicción; puesto que el ser excluye al no ser y el no ser al ser, es imposible toda mudanza

10 SAN AGUSTÍN, ibid., c.20 n.26 p.823.

o todo tránsito del no ser al ser y del ser al no ser si no se admite un orden que haga desaparecer la contradicción. De esto se infiere que la idea del tiempo se refiere por necesidad a seres contingentes; esto es, a seres cuya existencia no excluya la no existencia; si se trata, pues, de un ser cuya existencia excluya absolutamente la no existencia, no se le puede aplicar la idea del tiempo sin incurrir en un absurdo [11].

III. LA ETERNIDAD

152. Si es difícil precisar lo que es el tiempo, es sin comparación más dificultoso dar una noción clara y exacta de lo que es la eternidad. El tiempo, en fin de cuentas, es una realidad que transcurre ante nuestros ojos y la experimentamos directamente; la eternidad, en cambio, se nos escapa en absoluto. Sólo comparándola con el tiempo podemos llegar a vislumbrar un poco *lo que no es*, más que lo que es.

Notemos en primer lugar que la palabra *eternidad* puede emplearse en diversos sentidos. Y así, *en sentido amplio*, puede significar:

a) Una larga duración, aunque finita; y así se dice, por ejemplo, que un instrumento de difícil desgaste es *eterno*.

b) La duración de aquellas cosas que nunca acabarán, como, v.gr., el fuego del infierno.

c) Las cosas que son necesariamente verdaderas; y así las esencias de las cosas se dice que son de eterna verdad.

Ninguno de estos sentidos y otros varios que se podrían añadir recoge el verdadero y propio concepto de eternidad. Para asomarnos de algún modo a su naturaleza íntima hay que recurrir a la definición clásica de Boecio, que ha sido aceptada por Santo Tomás y por todos los teólogos posteriores. Vamos a examinarla cuidadosamente en forma de conclusión.

Conclusión: «La eternidad es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable» (Boecio).

Examinemos los términos de la misma:

POSESIÓN.—Santo Tomás explica que se posee aquello que se tiene de modo seguro y estable; y por esto, para designar la inmutabilidad e indeficiencia de la eternidad empleó Boecio el término posesión [12].

TOTAL.—Se llama *toda* a la eternidad no porque tenga partes, sino porque nada le falta (ad 3).

SIMULTÁNEA.—Significa que en la eternidad no hay sucesión según un antes y un después, como ocurre con el tiempo, sino que existe toda a la vez en un instante que no transcurre.

11 BALMES, *Filosofía elemental Ideología pura*, c.12 n.147-155 (ed. BAC, 1948). p.273-274.
12 Cf. 1,10,1 ad 6.

PERFECTA.—Dos cosas hay que distinguir en el tiempo: el tiempo mismo, que es sucesivo, y el *ahora* del tiempo, que es imperfecto. Para eliminar el tiempo se dice que la eternidad es simultánea o toda a la vez; y para excluir el *ahora* del tiempo, se dice que es perfecta (ad 5).

VIDA INTERMINABLE.—Santo Tomás se plantea la siguiente objeción:

«Interminable es un término negativo, y la negación, que sólo entra en el concepto de los seres deficientes, no es aplicable a la eternidad. Por tanto, en su definición no debe figurar la palabra interminable».

He aquí la solución:

«Lo simple se acostumbra a definir en forma negativa, y así, por ejemplo, decimos que punto es *lo que no tiene partes;* pero no porque la negación forme parte de su esencia, sino porque nuestro entendimiento, que ante todo entiende lo compuesto, no puede llegar al conocimiento de lo simple más que eliminando la composición» (ad 1).

He aquí ahora cómo justifica Santo Tomás el conjunto de la definición de Boecio, que nos da una idea, siquiera sea imperfecta, de la naturaleza de la eternidad:

«Como nosotros para conocer lo simple necesitamos partir de lo compuesto, así también al concepto de eternidad llegamos por el de tiempo, que no es otra cosa que la medida del movimiento según el antes y el después. En efecto, como en todo movimiento hay sucesión y una de sus partes viene después de otra, por el hecho de contar el antes y el después del movimiento adquirimos la noción del tiempo, que no es más que lo anterior y lo posterior en el movimiento. Pero en lo que no tiene movimiento y permanece siempre en el mismo ser no es posible distinguir un antes y un después. Por consiguiente, así como el concepto de tiempo consiste en enumerar el antes y el después del movimiento, el de eternidad proviene de concebir la uniformidad de lo que está en absoluto exento de movimiento.

Además, el tiempo sólo mide lo que en el tiempo tiene principio y fin, como dice Aristóteles en la *Física*, porque en todo lo que se mueve hay que tomar algún principio y algún fin. Pero en lo que es totalmente inmutable, como no hay sucesión, tampoco puede haber principio ni fin.

Por consiguiente, formamos concepto de la eternidad por dos cosas: primera, porque lo eterno es *interminable*, esto es, no tiene principio ni fin (pues el *término* afecta a ambos extremos); segunda, porque en la eternidad no hay sucesión, ya que toda ella existe a la vez» [13].

La eternidad supone, pues, un estado firme e inmutable con la triple carencia de principio, término y sucesión. En ella no puede distinguirse el antes y el después, ni el pretérito ni el futuro. Es un presente fijo y estable, siempre permanente y actual, que encierra en sí mismo todos los tiempos, todo principio, todo fin, toda sucesión, todo el pretérito, todo el presente y todo el futuro [14].

Por aquí se puede ver lo que hay que pensar de aquellas comparaciones ingeniosas que para darnos una idea de la grandeza de la eternidad suelen

13 I,10,1.
14 Cf. GABRIEL DE SAN VICENTE, *De Deo uno*, disp.10 dub.1 n.5.

emplear los Santos Padres, los predicadores y los grandes maestros de la vida espiritual. Aquel pajarito que, bebiendo una sola gota de agua cada siglo, acaba por agotar todas las fuentes, ríos y mares del mundo entero, mientras la eternidad permanece intacta e inmutable. Aquella hormiga que, llevándose un granito de tierra cada siglo, acaba por desmoronar y llevarse todas las montañas y cordilleras del mundo. Aquellos viajes a través de los espacios siderales para recorrer con la lentitud de un peatón las distancias fabulosas que la luz—con su velocidad de vértigo a razón de 300.000 kilómetros por segundo—tarda en recorrer millares de siglos... Todo eso impresiona ciertamente la imaginación y puede ser útil para hacernos concebir una idea de la grandeza inconmensurable de la eternidad. Pero es preciso guardarse de confundir la permanencia inmutable en el ser sin sucesión alguna—que es lo propio y característico de la eternidad—con una especie de *sucesión indefinida* que nunca acabaría, que corresponde a la noción del tiempo. En la eternidad no *sucede* nada, sencillamente porque nada *pasa*.

De donde hay que concluir que la eternidad no es *larga*, sino que *permanece siempre*. Lo corto o lo largo son conceptos temporales y espaciales que nada tienen que ver con la eternidad, que está situada fuera y por encima del tiempo y del espacio. Ni el cielo ni el infierno son *largos* aunque sean eternos (o mejor dicho, precisamente porque son eternos). El bienaventurado y el condenado no tienen noción del tiempo en la forma que lo tenemos nosotros—por propia vivencia personal—, y se quedarían profundamente sorprendidos si alguien les preguntara: ¿Cuánto tiempo llevas aquí? No lo saben ni podrían precisarlo en modo alguno. Sencillamente porque en la eternidad no hay tiempo, aunque haya *duración*. La duración—como hemos visto más arriba—significa, o puede significar, simple permanencia en el ser. El tiempo, en cambio, significa necesariamente sucesión, tránsito, movimiento a base de un antes y un después.

Nos parece que este concepto de eternidad a base de excluir de ella, no la duración, pero sí la *largura*, puede resolver, bien comprendido, una de las objeciones más aparatosas de los incrédulos contra el infierno: la eternidad de sus penas. Es un dato firmísimo de la fe católica que el infierno es eterno. Los incrédulos admitirían sin gran dificultad un infierno que durase algunos siglos, pero se escandalizan terriblemente de que sea eterno. En realidad no hay por qué escandalizarse. Los condenados no advertirían diferencia alguna si el infierno, en vez de ser eterno, durase tan sólo algunos siglos. Ciertamente dejarían de sufrir si fueran aniquilados; pero, mientras permanezcan en el ser, no advierten diferencia alguna entre un instante y trillonadas de siglos, ya que, colocados en la eternidad, el tiempo no transcurre—sencillamente porque el tiempo no existe allí—y, por lo mismo, transcurridos en la zona del tiempo trillonadas de siglos, la eternidad continuará todavía *en su primer instante*, que no transcurrirá jamás. Por donde hay que concluir lógicamente que el cielo y el infierno *no son largos*, aunque duren de hecho eternamente, o, mejor dicho, *precisamente* porque son eternos.

IV. EL EVO

153. El concepto de eternidad tal como la define Boecio y acabamos de examinar, propiamente hablando, corresponde exclusivamente a Dios [15]. Sólo en El se identifican y confunden la esencia y la existencia, el ser y el obrar, el pasado, el presente y el futuro. Sólo El es perfecta y absolutamente *inmutable*, sólo El es su

[15] Cf. I,10,3.

propia eternidad [16]. Toda criatura, por el mero hecho de serlo, es finita y contingente, ha sido sacada de la nada, ha empezado a existir y podría ser aniquilada si Dios lo estimara conveniente. La criatura está sometida por su propia naturaleza al cambio y la sucesión.

Sin embargo, es preciso añadir que la eternidad de Dios puede ser de alguna manera *participada por la criatura*. Y precisamente esa eternidad participada es lo que en filosofía se denomina *evo*.

Para precisar hasta donde sea posible la naturaleza de una cosa tan misteriosa y ajena a nuestra experiencia directa como es el evo, veamos en primer lugar lo que dice el Doctor Angélico. Al comparar el evo con el tiempo y la eternidad para determinar en qué se parecen y se distinguen, razona del siguiente modo:

«El evo difiere del tiempo y de la eternidad como una cosa media entre ambos. Hay quienes hacen consistir esta diferencia en que la eternidad no tiene principio ni fin; el evo tiene principio, pero no fin; y el tiempo tiene principio y fin. Pero, según hemos dicho, estas diferencias son accidentales; porque, aunque lo eviterno hubiera existido siempre y hubiera de permanecer para siempre, como quieren algunos, o aunque dejara algún día de existir, cosa que Dios puede hacer, todavía se distinguiría el evo del tiempo y de la eternidad.

Hay otros que hacen consistir la diferencia en que la eternidad no tiene antes ni después; el tiempo tiene antes y después con renovación y caducidad; y el evo tiene antes y después sin renovación ni caducidad. Pero esto es contradictorio, como aparece manifiesto si referimos la innovación y caducidad a la medida de duración. Porque, como el antes y el después de la duración no pueden ser simultáneos, si el evo tiene antes y después, es inevitable que, pasada una parte del evo, sea reemplazada por la siguiente; con lo cual habrá innovación en el evo como la hay en el tiempo. Si, en vez de aplicar estas diferencias a la medida, las aplicamos a lo medido, tampoco se obvian los inconvenientes. Porque, si las cosas temporales envejecen con el tiempo, es debido a que su ser es mudable, y precisamente de la mutabilidad del ser medido proviene el antes y el después de la medida, como se ve en la *Física* de Aristóteles. Por consiguiente, si lo eviterno no es susceptible de innovación ni caducidad, será debido a que su ser es inmutable, por lo cual su medida no tendrá antes ni después.

Por todo lo cual debemos decir que, como la eternidad es la medida del ser permanente, cuanto una cosa se aleja más de la permanencia en el ser, tanto más se aparta de la eternidad.—Ahora bien: hay cosas que de tal manera se alejan de la permanencia, que su ser consiste en la mudanza, o, al menos, está sujeto a ella, cual sucede al movimiento y a la naturaleza de las cosas perecederas; y estas cosas se miden por el tiempo. Hay otras que están menos alejadas de la permanencia en el ser, porque ni su ser consiste en el cambio ni está sujeto a él, aunque tenga anejas a su ser algunas mudanzas actuales o potenciales. Tal sucece a los cuerpos celestes, cuyo ser substancial es inmutable, pero que junto con la inmutabilidad en el ser tienen el poder cambiar de lugar. Algo parecido ocurre a los ángeles, que, no obstante la inmutabilidad de su ser, tienen por naturaleza posibilidad de cambiar en cuanto a la elección, y también de variar de pensamientos, de afectos y, a su modo, de lugares. Estos son, por tanto, los seres que se miden por el evo, que ocupa una posición media entre el tiempo y la eternidad; pues el ser que la eternidad mide, ni es mudable ni tiene aneja mudanza alguna. Por consiguiente, el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes ni

[16] Cf. I,10,2.

después, pero pueden juntársele; y la eternidad no tiene antes ni después ni es compatible con ellos» [17].

En la solución a las objeciones completa y redondea la doctrina con las siguientes observaciones:

Las criaturas espirituales, en cuanto a los pensamientos y afectos, en los cuales hay duración, se miden por el tiempo. Pero en cuanto a su ser natural se miden por el evo, y en cuanto a la visión beatífica participan de la eternidad (ad 1).

Aunque el evo existe todo a la vez, no por ello es la eternidad, porque es compatible con el antes y el después (ad 2).

En el ser del ángel, considerado en sí mismo, no hay diferencia entre presente, pasado y futuro, y sólo la hay en razón de los cambios anejos a él [18]. Cuando decimos que el ángel es, o fue, o será, esas diferencias se deben únicamente a la manera de concebir que tiene nuestro entendimiento, que concibe el ser del ángel por comparación con las diversas partes del tiempo. Sin embargo, cuando decimos que el ángel es o fue, suponemos algo cuyo contrario no está sujeto a la omnipotencia divina; y, en cambio, al decir que será, nada suponemos. En efecto, como el ser y el no ser del ángel dependen de la omnipotencia divina, puede Dios en absoluto hacer que el ángel no exista en lo futuro, pero no puede hacer que no exista mientras existe o que no haya existido después que existió (ad 3).

La duración del evo es infinita, porque no está limitada por el tiempo, Por lo demás, no hay inconveniente en que exista una criatura infinita en el sentido de que no está limitada por otra causa (ad 4).

Según estas explicaciones del Angélico, el evo participa a la vez de la eternidad y del tiempo. Por eso se le suele definir como «la eternidad participada por las criaturas». He aquí cómo explica estas cosas un teólogo contemporáneo:

«Un espíritu puro, un ángel, por ejemplo, realiza de un solo golpe la perfección de esencia y de existencia que corresponde a su ser. Es la inmutabilidad completa en sus elementos esenciales. Su permanencia en el ser será, pues, análoga a la de Dios. Digo simplemente análoga porque, refiriéndonos a la suposición que hemos hecho más arriba, siempre será posible a Dios aniquilar a ese espíritu puro y de imponerle realmente, de esta manera, un fin; sin embargo, es preciso reconocer que la inmutabilidad absoluta es, de hecho, el patrimonio de su naturaleza. Pero, en cuanto a sus operaciones, el espíritu puro no es inmutable: un pensamiento puede dejar el puesto a otro pensamiento, un querer puede suceder a otro querer anterior, puede aplicar su energía a un lugar determinado con preferencia a cualquier otro, etc. Luego hay una sucesión real que, sin ser necesariamente continua, afecta a los actos de ese espíritu sin afectar a su naturaleza misma. El antes y el después accidentales se encuentran unidos a la inmutabilidad esencial.

Mientras que la idea de tiempo lleva consigo una sucesión de actos con relación de continuidad entre ellos, y esto en un sujeto afectado en su esencia por esta sucesión, la idea del *evo* no supone más que una sucesión accesoria de actos, sin continuidad necesaria entre ellos, sino simplemente yuxtapuestos a la inmutabilidad perfecta de la naturaleza, fuente de esas operaciones. Tal es el *evo*, que en sí mismo no tiene antes ni después, pero al que se le pueden juntar ese antes y después en virtud de los actos puestos por los seres que se miden por el *evo*. Concepto difícil de captar, aunque lógico; más difícil de captar que el de la misma eternidad. La eternidad es la inmovilidad sin anexión posible de sucesión; el *evo* representa una inmovilidad esencial unida a una movilidad accidental. Nuestra imaginación queda completamente desbordada.

Es conveniente ahora establecer brevemente las relaciones entre la eternidad, el evo y el tiempo.

Propiamente hablando, no hay ninguna relación posible entre la eternidad y el tiempo, si no es que el tiempo es la medida de ciertos seres incapaces de ser medidos por la eternidad. Sin embargo, como existen relaciones entre Dios y las criaturas, cabe preguntarse de qué manera la eternidad es una medida con relación al tiempo. Santo Tomás aborda esta cuestión a propósito del conocimiento de los futuros contingentes en Dios (I,14,13). La eternidad—dice en substancia—es un presente siempre idéntico a sí mismo. En ella, nada de sucesión, nada de antes ni después; corresponde, pues, actualmente a todos los momentos del tiempo y a cada uno de ellos. La relación de sucesión que liga en el tiempo los acontecimientos pasados y futuros existe también en Dios en el acto mismo, que lo engloba todo. En Dios no hay pasado ni futuro; todo es simultáneamente presente, puesto que Dios es la eternidad misma. Así es como los teólogos explican el conocimiento que Dios tiene de los futuros contingentes en sí mismos y no solamente en sus causas. El ejemplo clásico es el del punto fijo en el centro de una esfera perfectamente redonda: todos los puntos de la superficie esférica, cualquiera que sea la relación entre ellos, se encuentran, con relación al centro, en la misma situación. La comparación falla, sin duda, por más de un capítulo, pero es suficiente para hacer entrever la relación de la eternidad con el tiempo. La eternidad coexiste, pues, con el tiempo, excediéndole infinitamente; el tiempo coexiste con la eternidad, pero sin igualarla.

El *evo*, aunque indivisible e inmóvil, no puede coexistir con el tiempo, excediéndole infinitamente, porque, midiendo a los espíritus creados, es finito como ellos y no puede contener simultáneamente el pasado, el presente y el futuro. No coexiste con los acontecimientos medidos por el tiempo más que en el instante mismo en que se producen esos acontecimientos, absolutamente como el bastón (o la piedra), fija e inmóvil en medio del curso del agua, recibe sin cambiar de lugar el contacto de toda el agua del río a medida que va pasando junto a ella. Es la aplicación de la definición que hemos dado más arriba del *evo*. Todavía aquí la imaginación nos sirve bien poco» [19].

Y un poco más abajo, completando su pensamiento—que no es otro que el que hemos visto ya exponer a Santo Tomás—, añade todavía el mismo autor:

«La eternidad propiamente dicha no conviene más que a Dios. El solo, en efecto, es inmutable: es *el acto purísimo*. Sin embargo, fuera de Dios, la Sagrada Escritura atribuye la eternidad a otros seres. Parece, pues, oportuno estudiar, al menos brevemente, esta eternidad de las criaturas. Puede ser realmente una *eternidad participada* y puede no ser sino una *eternidad impropiamente dicha*.

17 I,10,5.

18 De donde se sigue que, si Dios crease un nuevo ángel o aniquilase a otro, la duración futura del primero o pretérita del segundo no tendría intrínsecamente razón de futuro o de pretérito; porque la presente duración de los ángeles abarca e identifica consigo realmente las duraciones de ambos espíritus (del que se crea y del que se aniquila); y, por consiguiente, el ángel recién creado no sería más joven que el otro. Sin embargo, extrínsecamente y por coexistencia con otras duraciones, el ángel que va a ser creado se llamaría futuro, y el aniquilado se llamaría pretérito; porque su existencia respondería a diversas partes de nuestro tiempo (cf. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica*, vol.2 n.152).

19 A. MICHEL, art. *Eternité:* DTC 5,914. Cf. GONET, *Clypeus theologiae thomisticae*, tr.8 disp.6 a.un. n.4.

Llamamos *eternidad participada* aquella duración que en los seres de esencia inmutable participa a la vez de la eternidad y del tiempo: inmovilidad en la naturaleza, sucesión en las operaciones, tales son los dos elementos esenciales. A esta duración, los teólogos han reservado especialmente el nombre de *evo*, que en el lenguaje de la escuela no es empleado en ningún otro sentido, a diferencia del término griego correspondiente, αἰών [20].

La eternidad participada se encuentra en un doble orden: en el de las esencias inmutables (naturaleza angélica y cuerpos resucitados) y en el de las operaciones sobrenaturales de la visión intuitiva.

1. ORDEN DE LAS ESENCIAS INMUTABLES.—El *evo*, en este orden, es la duración de los *ángeles* y la de los *hombres* después de la resurrección general. Los primeros, por naturaleza, y los segundos, por privilegio, son incorruptibles en su esencia. No puede haber cuestión de cambio o mutabilidad de otra manera que por una aniquilación de su ser, lo cual podría Dios realizar en virtud de su potencia *absoluta*, pero no en virtud de su potencia ordenada [21].

Hay en esta duración una participación de la eternidad según los dos elementos esenciales que la constituyen: imposibilidad de asignar un término (real), al menos en cuanto al fin, y exclusión de toda mutación (en la esencia). Pero las operaciones de los ángeles y de los hombres permanecen sujetas a la ley de la sucesión, aunque no haya continuidad necesaria en esta sucesión. El antes y el después, sin afectar al evo, se le unen. De donde se desprende la consecuencia de que el conocimiento angélico, en lugar de proceder por la comprensión total, en un solo acto, del pasado, del presente y del futuro, se produce según un orden de prioridad y posterioridad [22]. Puede encontrarse en la Sagrada Escritura una afirmación de esta doctrina, relativa a los cuerpos resucitados: *Y juro por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y cuanto hay en él, la tierra y cuanto en ella hay, y el mar y cuanto existe en él, que no habrá más tiempo* (Apoc. 10,6).

2. ORDEN DE LA VISIÓN BEATÍFICA.—En este orden no son solamente las esencias las que participan de la inmutabilidad divina, sino también las operaciones en el acto, siempre idéntico a sí mismo, de la visión beatífica. La inteligencia y la voluntad quedan fijas en la contemplación y en el amor del Bien infinito, en la luz de la gloria, y participan así de la vida misma de Dios. Esta es, pues, en realidad la *vida eterna* comunicada por Dios a las criaturas, y éste es, en efecto, el término que le aplica, en muchos lugares, la Sagrada Escritura (cf. Dan. 12,2; Eccli. 18,22; 24,31; 2 Mac. 7,9; Mt. 18,8; 19,16; Io. 17,3, etc.» [23].

V. SINTESIS Y APLICACIONES

154. Para terminar este capítulo y sacar a la vez alguna consecuencia práctica de materia tan árida y difícil, veamos cómo explica estas mismas cosas el P. Garrigou-Lagrange:

«Es necesario establecer, ante todo, que existen tres modos principales de duración: el tiempo, la eternidad y una duración intermedia llamada *evo* o *eviternidad*. Vamos a hablar de esta última.

20 La tradición patrística, en efecto, emplea el término griego αἰών para designar toda clase de duraciones, tanto la de la eternidad como la del tiempo, con un matiz de larga duración (cf. MICHEL, ibid., col.913-914).

21 Cf. S. THOMAS, *In IV Sent.*, l.3 dist.1 q.2 a.3.

22 Cf. BILLOT, *De Deo uno*, q.10 th.9 coroll.3.

23 A. MICHEL, l.c., col.919.

En esta tierra nuestra, duración es el *tiempo continuo*, que es la medida del movimiento continuo, en especial del movimiento aparente del sol; así distinguimos las horas, los días, los años, los siglos. Las almas separadas y que aún no han alcanzado la bienaventuranza, tienen una doble duración: la eviternidad y el tiempo discontinuo. *La eviternidad es la duración de lo que tienen de inmutable los ángeles y las almas separadas;* duración de su substancia y del conocimiento natural que tienen de Dios, de sí mismas y del amor que de él resulta. La eviternidad no admite ni variedad ni sucesión: es un *presente perpetuo*. Pero difiere de la eternidad, porque de hecho ha tenido un principio y porque está unida al tiempo discontinuo, que supone el antes y el después.

El tiempo *discontinuo o discreto*, opuesto al continuo o solar, representa, en los ángeles y en las almas separadas, *la medida de sus pensamientos y afectos sucesivos*. Un pensamiento dura un instante espiritual; el pensamiento siguiente, otro instante espiritual, y así siempre. Para hacernos una idea de esto, pensemos en una persona que sobre la tierra entra en éxtasis y permanece en él *dos o más horas consecutivas*, absorta en un solo pensamiento, que representa para ella *un solo instante espiritual* [24]. Así también, la historia caracteriza los siglos, por ejemplo el XIII y el XVII, por las ideas que predominan en cada uno de ellos. Se dice, en efecto, el siglo de San Luis y el siglo de Luis XIV. Por consiguiente, un instante espiritual en la vida de los ángeles y de las almas separadas puede durar días y hasta años de nuestro tiempo solar y ser siempre, para ellas, *un solo instante espiritual*, como una persona extasiada durante treinta horas seguidas puede estar absorta en un único pensamiento.

Para las almas bienaventuradas, a esta duración doble de la eviternidad y del tiempo discontinuo va unida la *eternidad participada*, que mide su visión beatífica de la esencia divina y el amor que de ella resulta. Instante único de la inmóvil eternidad, sin sucesión alguna. La eternidad participada difiere, sin embargo, de la eternidad esencial propia de Dios, como el efecto difiere de la causa, y además porque aquélla empezó un día. Además, la eternidad esencial de Dios mide todo lo que existe en El, su substancia y todas sus operaciones, mientras que la eternidad participada no mide en el alma bienaventurada más que la visión beatífica y el amor de Dios de ella resultante. La eternidad es como el punto indivisible representado por el vértice de un cono; *el tiempo continuo* está representado por la base de este cono; la *eviternidad* y el *tiempo discontinuo* están entre el vértice y la base, como una sección cónica circular o el polígono inscrito en ella.

El *tiempo continuo* corre sin cesar: su presente *(nunc fluens)* huye siempre hacia el pasado desde el porvenir; nuestra vida presente resulta, por consiguiente, de una sucesión diversa de horas de trabajo, de oración, de sueño, de recreo. La eternidad, por el contrario, es un perpetuo presente *(nunc stans)*, sin pasado ni futuro; es el instante único de toda una vida que se posee en su totalidad *(tota simul)*. La eviternidad se le asemeja: permite concebir mejor la inmutabilidad de la vida del alma separada no beatificada; la inmutabilidad del conocimiento que tiene de sí misma, *la inmutabilidad del querer en el bien o en el mal*, que es la consecuencia de la inmutabilidad del juicio acerca del último fin, a partir del instante de la separación del cuerpo.

Conviene repetir las palabras de San Agustín: «Abrázate a la eternidad de Dios y tú mismo te harás eterno; únete a la eternidad de Dios y mira con El los acontecimientos pasar debajo de ti» (comm. al salmo 91). Considere-

24 Santa Teresa refiere de sí misma que, al salir de un éxtasis que sufrió en una iglesia de Avila, «parecióme había sido muy breve espacio. Espantéme cuando dio el reloj y vi que eran dos horas las que había estado en aquel arrobamiento y gloria» (*Vida*, c.39 n.23). (*N. del A.*)

mos los diversos momentos de nuestra vida terrestre, no solamente bajo la *perspectiva horizontal* del tiempo que transcurre entre el pasado y el porvenir, sino bajo la *perspectiva vertical*, que lo enlaza con el único instante de la inmóvil eternidad. Entonces nuestros actos serán cada vez más meritorios, y, realizados por amor de Dios, pasarán del tiempo a la eternidad, donde permanecerán inscritos para siempre en el «libro de la vida».

Esta doctrina teológica sobre las diversas especies de duración, de la tierra, del purgatorio y del cielo, permite distinguir mejor, incluso desde esta vida presente, lo que puede llamarse *el tiempo del cuerpo y el del alma*. El tiempo del cuerpo es el tiempo solar que mide la duración de nuestro organismo, y, desde este punto de vista, uno que tiene ochenta años es viejo, pero puede tener aún un alma muy joven.

Así como se distinguen tres edades en la vida de los cuerpos: la infancia, la virilidad y la vejez, se distinguen en los justos tres edades en la vida del alma: la *purgativa* en los principiantes, la *iluminativa* en los que progresan y la *unitiva* en los perfectos. Ahora se comprende mejor que en aquellos que se han salvado o se salvarán haya habido, en el curso de su vida terrena, algún gran acto de bondad que no ha sido retractado en seguida y que ha dado sus frutos, aunque no haya sido seguido de otros actos singularmente buenos.

He conocido, a este propósito, un joven israelita, hijo de un banquero vienés, que hacia la edad de veinticinco años, en el momento de tener que iniciar un proceso contra el mayor adversario de su familia, proceso que le habría enriquecido, se acordó de las palabras del *Padrenuestro*, que quizá había oído recitar: «Perdónanos nuestras deudas, como nosotros perdonamos a nuestros deudores». El se preguntó: «¿Y si en lugar de promover este proceso le perdonase?» Y perdonó completamente, renunciando a reivindicar sus derechos. En el mismo momento recibió la luz del Evangelio, la fe en todo lo que él enseña; se hizo sacerdote, se hizo religioso dominico. Murió casi de cincuenta años. No recordaré hechos particulares dignos de relieve en su vida; pero su alma permaneció siempre en el nivel a que había sido elevada en el momento de su admirable conversión, y se aproximó insensiblemente a la eterna juventud, que es la vida en el cielo.

Debemos, pues, estar particularmente atentos a ciertos grandes actos de virtud y de sacrificio que el buen Dios puede quizá pedirnos, porque uno solo de ellos puede decidir no sólo de nuestra vida espiritual aquí abajo, sino de nuestra misma eternidad.

Se juzga de una cordillera por sus cumbres; así juzga Dios de la vida de los justos [25].

25 GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.2.ª c.6 p.128-132.

TERCERA PARTE

Teología del más allá

INTRODUCCION

Examinados ya los prenotandos filosóficos que nos introducen a la teología del más allá, vamos a abordar directamente esta última.

Este tratado se conoce en teología con el nombre *De novissimis*. Veamos en primer lugar, a manera de introducción, qué significa esa expresión, la importancia excepcional de este tratado y la división que adoptamos en esta tercera y más extensa parte de nuestra obra.

155. 1. La expresión.—La expresión *novísimo*—del latín *novissimus*—, superlativo de *nuevo*, significa lo mismo que *último* o postrero en el orden de las cosas [1]. Por eso este tratado suele denominarse también *escatología* (del griego ἔσχατα, último o postrero).

La Sagrada Escritura en su versión Vulgata emplea continuamente la expresión *novissimus* en sentidos muy diversos, si bien todos se refieren a lo que ocupa o ha de venir en último lugar. He aquí algunas de las principales acepciones:

a) El lugar u orden de colocación: *... y entonces tengas que ocupar con vergüenza el* ÚLTIMO *lugar* (Lc. 14,9).

b) El orden de dignidad: *Y los* ÚLTIMOS *serán los primeros, y los primeros serán los* ÚLTIMOS (Lc. 13,30).

c) El día de la muerte: *Tú decías: Yo seré siempre, por siempre la reina, y no reflexionaste, no pensaste en tu* FIN (Is. 47,7).

d) Los últimos tiempos: *Has de saber que en los* ÚLTIMOS DÍAS *sobrevendrán tiempos difíciles* (2 Tim. 3,1).

e) El fin del mundo: *Y yo le resucitaré en* EL ÚLTIMO DÍA (Io. 6,40).

f) El más allá: *En todas tus obras acuérdate de tus* POSTRIMERÍAS *y no pecarás jamás* (Eccli. 7,40).

Este último es el sentido que tiene en el tratado teológico de los novísimos y en toda esta tercera parte de nuestra obra. Se refiere a las cosas que ocurrirán más allá de este mundo cuando haya finalizado para siempre todo lo de acá.

156. 2. Importancia de este tratado.—A nadie puede ocultarse la importancia y trascendencia de las cuestiones escatológicas. En el orden intelectual o del conocimiento, ninguna cosa nos interesa y afecta más de cerca que conocer a fondo en qué habrá de terminar la tremenda aventura de nuestra vida sobre la tierra. Y en el orden práctico o normativo, no hay otra consideración tan eficaz para

1 Cf. *Diccionario de la lengua castellana*, editado por la Real Academia Española.

impulsarnos a la práctica de la virtud como la consideración de nuestros destinos eternos: *Acuérdate de tus postrimerías y no pecarás jamás* (Eccli. 7,40). Nos parece ocioso insistir en una cosa tan clara y evidente.

157. 3. **División del tratado.**—Los teólogos suelen dividir este tratado en dos grandes partes. La primera se refiere a los novísimos o postrimerías del hombre como persona particular *(De novissimis hominis)*; la segunda, a los acontecimientos finales que afectarán al mundo entero *(De novissimis mundi)*. Esta división tiene sus ventajas, pero también sus inconvenientes, ya que se ven obligados a estudiar en la segunda parte algunas cosas que pertenecen evidentemente a la primera (v.gr., la resurrección de la carne). Por eso nosotros preferimos estudiar ambos aspectos siguiendo sencillamente el orden cronológico en que habrán de producirse los acontecimientos [2]. He aquí el camino que vamos a recorrer:

1. La muerte.
2. El juicio particular.
3. Las mansiones de ultratumba.
4. El infierno.
5. El limbo de los niños.
6. El purgatorio.
7. El cielo.
8. El fin del mundo.
9. La resurrección de la carne.
10. El juicio final.

Conclusión.

CAPITULO I

La muerte

El primero de los novísimos o postrimerías del hombre que señala el catecismo católico es la *muerte*. Plantea problemas interesantísimos en teología, principalmente por señalar el término del estado de *vía* (o viajeros en camino) y la entrada en los misterios del más allá.

He aquí en forma de esquema el camino que vamos a recorrer en las páginas siguientes:

2 San Agustín opinaba que la resurrección de la carne y el juicio final se realizarán antes del fin del mundo *(De civitate Dei*, XX 30,5). Pero Santo Tomás se aparta de esta opinión, razonando muy bien que el fin del mundo tiene que producirse antes de la resurrección y del juicio final *(Suppl.*, 74,7).

LA MUERTE DEL HOMBRE
- I. Preliminares
  - El hecho de la muerte.
  - Diversos sentidos de la palabra «muerte».
- II. Naturaleza de la muerte.
  - Causa eficiente...
    - Remota: el decreto de Dios en castigo del pecado.
    - Próxima: enfermedad, accidente...
  - Causa material: el cuerpo corruptible.
  - Causa formal: la separación del alma del cuerpo.
  - Causa final (efectos).....
    - Para el cuerpo: la reducción al polvo (Gen. 3,19).
    - Para el alma: fin del estado de vía.
- III. Propiedades.
  - Unicidad.
  - Universalidad.
- IV. Cuestiones complementarias.....
  - Cuidados debidos a los moribundos.
  - La agonía.
  - La muerte aparente y la real.
- V. Consideraciones morales.

I. PRELIMINARES

Vamos a hacer unas previas indicaciones sobre el hecho de la muerte y los diversos sentidos en que puede emplearse esta palabra.

158. 1. **El hecho de la muerte.**—La muerte es un hecho de experiencia inmediata que no necesita demostración. Basta abrir los ojos para contemplarla por doquier. Todo cuanto está dotado de vida orgánica acaba por morir y perecer en plazo más o menos lejano:

a) En el mundo de los vegetales, tras la frescura de la primavera y los ardores del estío, sobreviene la amarillez del otoño y la muerte entre los fríos del invierno.

b) En el reino animal, el nacimiento de los nuevos seres empuja hacia la vejez y la muerte a sus progenitores, que serán efímeramente reemplazados por aquéllos para caer también, muy pronto, en los brazos de la muerte.

c) En la raza humana, desde Abel—primer muerto que conoció la humanidad—hasta el último de los que han descendido hoy al sepulcro, todos los hombres sin excepción rinden tributo a la muerte, que no respeta a nadie, sea príncipe o vasallo, mendigo o emperador.

La muerte es, pues, un hecho indiscutible. Los progresos de la ciencia son maravillosos en nuestros días. La ciencia conseguirá, tal vez, duplicar o triplicar la edad del hombre sobre la tierra. Pero, por mucho que se multipliquen sus prodigios y avances, tropezará siempre, inexorablemente, con un límite infranqueable, más allá del cual la muerte seguirá ejerciendo su despótico imperio. La humanidad está bien convencida de ello. En la historia de las aberraciones humanas no se ha dado jamás el caso de un hombre tan insensato que

se haya forjado en serio la ilusión de que no se va a morir. La muerte es un hecho demasiado cierto e inevitable para que nadie se haga ilusiones en torno a ella. En la lápida funeraria de cualquier tumba del mundo podría grabarse esta inscripción, que jamás será desmentida por nadie: *Hodie mihi, cras tibi* («hoy me ha tocado a mí, pero mañana te tocará a ti»).

Y es que—como veremos en seguida—la muerte ha sido decretada por Dios para todo el género humano en castigo del pecado de origen; y los decretos divinos se cumplen siempre, inexorablemente, en el momento y hora que Dios tiene previstos desde toda la eternidad:

Pues que tienes contados sus días y definido el número de sus meses y le pusiste un término que no podrá traspasar (Iob 14,5).

159. 2. **Diversos sentidos de la palabra «muerte».**—La palabra *muerte* puede emplearse y se emplea de hecho en múltiples sentidos, según las distintas clases de vida a que se refiera como término de la misma. He aquí en esquema sus principales acepciones:

- Muerte..
  - *a)* Del cuerpo: es la *muerte* en su sentido más propio.
  - *b)* Del alma....
    - En su vida natural: no puede morir, es intrínsecamente inmortal.
    - En su vida sobrenatural.....
      - Por el pecado mortal: es la *muerte primera*, reparable todavía (Eph. 2,5).
      - Por el infierno: es la *muerte segunda* y definitiva (Apoc. 20,14).
  - *c)* En sentido metafórico: muerte de la ilusión, del ideal, del arte, de la libertad, etc.

En nuestro estudio nos vamos a limitar al examen de la muerte del cuerpo, que es el sentido propio y estricto de la palabra muerte.

Vamos a examinar despacio, con la máxima extensión que nos permita la índole de nuestra obra, su naturaleza íntima y las cuestiones complementarias más importantes.

II. NATURALEZA DE LA MUERTE

No hay método más eficaz para examinar la naturaleza de una cosa que señalar las cuatro causas a la manera escolástica. No olvidemos que la ciencia es «el conocimiento de las cosas por sus causas». No poseemos el conocimiento científico de una cosa hasta que hayamos descubierto con toda precisión y exactitud sus verdaderas causas.

En filosofía, como es sabido, se distinguen cuatro causas principales: dos *extrínsecas* a la cosa (la eficiente y la final) y otras dos *intrínsecas* (la material y formal). Vamos a examinarlas una por una con relación a la muerte del cuerpo.

A) Causa eficiente

160. Nos apresuramos a advertir que, hablando con propiedad, no se le puede señalar a la muerte una verdadera causa eficiente, ya que se trata de una mera *privación* (la privación de la vida), y las privaciones no tienen causa eficiente, sino únicamente *deficiente*, como ocurre, por ejemplo, con el pecado, que es también una privación (privación de la rectitud moral). Pero, entendiendo la causalidad eficiente en un sentido amplio e impropio, o sea, atribuyendo categoría de tal a todo aquello que se requiere como condición previa, de tipo físico o moral, para que pueda producirse tal fenómeno, podemos distinguir en la muerte corporal del hombre una doble causalidad eficiente: una primaria, remota y trascendente, y otra secundaria, próxima y natural. La primera es el mismo Dios, que en castigo del pecado ha decretado la muerte del hombre con todas sus circunstancias particulares y concretas. La segunda puede ser muy varia y procede, de ordinario, de causas puramente naturales. Vamos a precisarlo en sendas conclusiones.

Conclusión 1.ª: La causa primaria, remota y trascendente de la muerte del hombre es el mismo Dios, que ha condenado a ella al género humano en castigo del pecado original.

161. Esta conclusión pertenece al depósito de la fe católica. Consta expresamente en la Sagrada Escritura y ha sido definida también expresamente por la Iglesia. He aquí los lugares más expresivos de ambas fuentes y los datos aportados por la razón teológica:

a) La Sagrada Escritura:

De todos los árboles del paraíso puedes comer, pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres ciertamente morirás (Gen. 2,17).

Por haber comido del árbol del que te prohibí comer..., con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra de la que has sido tomado, pues polvo eres y al polvo volverás (Gen. 17-19).

Dios creó al hombre para la inmortalidad y le hizo imagen de su naturaleza. Mas por envidia del diablo entró la muerte en el mundo (Sap. 2,23-24).

Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... (Rom. 5,12).

Pues la paga del pecado es la muerte (Rom. 6,23).

Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados (1 Cor. 15,22).

b) La Santa Iglesia:

«Si alguno dijere que el primer hombre, Adán, fue creado mortal, de tal suerte que, tanto si pecaba como si no pecaba, sufriría la muerte corporal, o sea, que saldría del cuerpo, no en castigo del pecado, sino por necesidad de la naturaleza, sea anatema» (concilio de Cartago: Denz. 101).

«Si alguno no confiesa que el primer hombre, Adán, cuando quebrantó el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió al instante la santidad y la justicia en la que había sido constituido, e incurrió por la ofensa de semejante prevaricación en la ira e indignación de Dios y, por lo mismo, en la muerte, con la que anteriormente le había amenazado Dios..., sea anatema» (concilio de Trento: Denz. 788).

«Si alguno afirmare que la prevaricación de Adán le perjudicó únicamente a él y no a sus descendientes, y que solamente para él y no también para nosotros perdió la santidad y justicia recibida de Dios, o que, inficionado él por el pecado de desobediencia, transmitió a todo el género humano únicamente la muerte y las penas del cuerpo, pero no el mismo pecado, que es la muerte del alma, sea anatema» (concilio de Trento: Denz. 789).

«¡Oh Dios, de quien es propio el compadecerse y perdonar!, te suplicamos humildemente por el alma de tu siervo N., a quien has mandado salir hoy de este mundo...» (oración de la misa de difuntos *in die obitus*).

c) La razón teológica:

Estos datos que nos suministra la Sagrada Escritura y nos garantiza infaliblemente la Iglesia encuentran en la razón teológica una cumplida explicación. El cuerpo humano—como veremos más abajo—es de suyo corruptible y, por lo mismo, si no hubiera recibido de Dios un privilegio gratuito y sobreañadido, hubiera sucumbido a la muerte aun en el estado primitivo de justicia original. Pero es el caso que recibió de Dios—efectivamente—el privilegio gratuito y preternatural de la *inmortalidad*, en virtud del cual la muerte no podía hacer presa en él [1]. Ahora bien: al pecar el primer hombre desobedeciendo a Dios, perdió para sí y para todos sus descendientes todos los privilegios gratuitos (sobrenaturales y preternaturales) con que había sido enriquecido por El, y la muerte recobró al punto el imperio que naturalmente le correspondía sobre el cuerpo del hombre en virtud de su corruptibilidad natural, no impedida ya por el privilegio preternatural de la inmortalidad [2]. Por eso dice Santo Tomás que la muerte es *natural*, por la condición corruptible del cuerpo, y *penal*, por la pérdida del privilegio preternatural que nos eximía de la muerte [3].

Son muy interesantes las dificultades que Santo Tomás se plantea en el lugar últimamente citado a propósito de cuanto acabamos de decir. Su solución redondeará la doctrina, dándonos una visión más clara y exacta de lo que representa la muerte como castigo del pecado. Helas aquí brevemente resumidas [4].

Primera. Lo que es natural al hombre no puede decirse castigo o pena del pecado. Pero la muerte es natural al hombre, puesto que su cuerpo es corruptible. Luego la muerte no parece ser castigo del pecado.

[1] Cf. I,97,1.
[2] Cf. I-II,85,5-6.
[3] Cf. II-II,164,1 ad 1.
[4] Cf. II-II,164,1, objeciones y soluciones.

Respuesta. Ya hemos dicho que la muerte es *natural* por la condición corruptible del cuerpo humano, pero es *penal* por la pérdida del don preternatural de la inmortalidad, acarreada por el pecado.

Segunda. La muerte se da también en los animales, y en ellos no puede ser castigo del pecado, puesto que no pueden pecar. Luego tampoco en el hombre.

Respuesta. En los animales la muerte es un fenómeno puramente natural; pero en el hombre es, además, castigo del pecado, porque el hombre puede pecar y pecó de hecho.

Tercera. El pecado original fue un pecado *personal* de nuestros primeros padres, y la muerte corporal afecta a todo el género humano. Luego no puede ser castigo de aquel pecado.

Respuesta. Nuestros primeros padres fueron creados por Dios no sólo como personas particulares, sino también como cabeza y fuente de todo el género humano, al que debían transmitir todos los dones recibidos de Dios. Por eso, al perderlos para sí, los perdieron también para nosotros.

Cuarta. Todos los hombres derivan por igual de nuestros primeros padres. Si, pues, la muerte fuese castigo del pecado original, todos los hombres deberían sufrirla de igual forma; y vemos que no es así, ya que algunos mueren mucho antes que otros o con muerte más dura y dolorosa.

Respuesta. El hecho mismo de sufrir la muerte afecta a todos por igual, ya que, siendo una mera privación, no admite grados: o se muere o no se muere. Pero el que a ciertos hombres afecte la muerte más tempranamente o de manera más dolorosa, obedece a causas distintas del pecado original. Y así, unas veces representa un castigo para los padres pecadores, que se quedan sin su hijo; otras, por el bien espiritual del que muere tempranamente, obteniendo la salvación eterna, que acaso no obtendría más tarde, o aumentándole el grado de gloria eterna por esos sufrimientos pasajeros; o por otras razones similares.

Quinta. La Sagrada Escritura dice que *Dios no hizo la muerte ni se goza en la pérdida de los vivientes* (Sap. 1,13). Pero el castigo del pecado es ciertamente obra de Dios. Luego la muerte no es castigo del pecado.

Respuesta. La muerte puede considerarse de dos modos distintos. En primer lugar, en cuanto es cierto mal de la naturaleza humana; y en este sentido no viene de Dios, sino de la culpa del hombre. En segundo lugar, en cuanto posee cierta razón de bien, ya que la muerte es una pena *justa*; y en este sentido viene de Dios. Por eso dice San Agustín que Dios no es el autor de la muerte sino en cuanto es una pena justamente merecida.

Sexta. Las penas no son meritorias, porque el mérito es un bien, y la pena es un mal. Pero a veces la muerte es meritoria, como ocurre con los mártires. Luego no es pena del pecado.

Respuesta. Como dice hermosamente San Agustín (*De civitate Dei*, 13, 5), así como los malos usan mal hasta de los mismos bienes (abusando, por ejemplo, de la ley, que es una cosa buena), así los buenos saben usar bien hasta de los mismos males. Por eso es meritoria la muerte de los santos, por haberla puesto al servicio de Dios.

Podría responderse también que la muerte del mártir no es propiamente meritoria por sí misma, sino por el amor de caridad que le mueve a dar su vida por Dios.

Séptima. La pena debe ser aflictiva. Pero la muerte no puede serlo, ya que, cuando ocurre de hecho, el hombre ya no siente; y antes de ocurrir

no se la puede sentir, porque todavía no ha venido. Luego no puede ser pena del pecado.

Respuesta. La muerte no puede ser aflictiva en sí misma, o sea, considerada como privación de la vida. Pero puede serlo en los dolores y alteraciones que inmediatamente la preceden. Y esto basta para que tenga carácter penal en el sentido explicado.

Octava. Si la muerte fuese castigo del pecado original, nuestros primeros padres deberían haber muerto inmediatamente después de su pecado. Y sabemos que no fue así, sino que vivieron largos años después.

Respuesta. San Agustín dice muy bien que aunque nuestros primeros padres vivieron largos años después de su pecado, aquel día empezaron a morir en el que quedaron inexorablemente sometidos a la muerte.

Conclusión 2.ª: La causa secundaria, próxima y natural de la muerte del hombre es una enfermedad o accidente que le arrebata la vida.

162. Con relación a la causa próxima y natural que produce la muerte, podemos distinguir hasta cuatro modos distintos de verificar el tránsito de este mundo a la eternidad:

a) MUERTE NATURAL.—Es la muerte en la ancianidad, por simple senectud, sin que haya, al parecer, ninguna otra causa que la mera vejez. He aquí cómo describe un autor contemporáneo esta clase de muerte.

«La vida más larga tiene a veces el término más sencillo. El hombre que llega a la máxima vejez se extingue lentamente y muere, en cierto modo, «de una manera paulatina». Los órganos, cansados, fatigados, sirven de modo muy imperfecto para su función, y éstas van parándose sucesivamente. El sistema nervioso, el más importante y delicado, es atacado antes que todos los demás; los sentidos sufren el primer desfallecimiento ya irremediable. Primero es la vista la que se enturbia y se oscurece; el oído tórnase duro y se cierra cada vez más a los sonidos. Después el tacto y el olfato van perdiendo su agudeza, su finura; el gusto mismo se embota a veces. Por una repercusión fatal, las funciones cerebrales, privadas de la corriente sensible, decaen poco a poco: la memoria se hace menos fiel y se pierde; la imaginación baja y se atrofia; el sentido íntimo desaparece. La inteligencia decrece y se anula, y su pérdida es tanto más apreciable cuanto que el instinto permanece por más tiempo despierto.

La vida de relación queda comprometida por la atrofia y rigidez de los músculos. Las fuerzas abandonan al anciano. La deambulación se hace penosa, los movimientos se tornan lentos y difíciles, la espalda se encorva, las piernas flaquean, la voz se casca. La actividad muscular no responde a las órdenes de la voluntad, y le falta su resorte. El cuerpo adelgaza y se descarna; la piel se deseca, apergaminándose y pigmentándose; los ojos se van apagando, la cara queda inexpresiva, y todo en el viejo anuncia su agotamiento y su próximo fin: ya no es más que la sombra de un hombre, aunque que no es aún el cadáver...

Tal es la muerte de aquel a quien la enfermedad perdona: es la *muerte por vejez*, a la que se llega con los progresos de la decrepitud y el ciclo de la evolución viviente. Es rara, excepcional» [5].

[5] SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene*, p.9.ª c.2 (Barcelona 1937) p.445-446.

b) MUERTE PREMATURA.—En contraste diametral con la muerte que acabamos de describir se encuentra la llamada muerte prematura. Millones de seres humanos murieron antes de nacer, sin haber contemplado un solo instante la luz de este mundo [6]. Otros muchos pasaron a la eternidad en los dulces años de la infancia, antes de que los ojos de su espíritu se abriesen al pecado y la maldad. Otros, finalmente, desaparecieron del mundo de los vivos en los años floridos de su juventud, en la primavera de su vida, cuando todo les sonreía acá en la tierra y parecía prometerles un brillante porvenir. Son secretos de Dios, cuyo arcano indescifrable no nos pertenece escudriñar. El sabe muy bien lo que hace, y con frecuencia la muerte prematura no es sino una manifestación misteriosa, pero no por ello menos real y magnífica, de su infinita misericordia [7]. Esa alma joven fue trasplantada a los jardines del cielo antes que el aire abrasador del mundo pudiera ajarla y destrozarla. ¡Con qué sublime belleza y poesía expresa estas ideas la Sagrada Escritural

Pero el justo, aunque muriese prematuramente, estará en la paz. Que la honrada vejez no es la de los muchos años ni se mide por el número de días. La prudencia es la verdadera canicie del hombre, y la verdadera ancianidad es una vida inmaculada. El que se hizo grato a Dios fue amado de El, y, viviendo entre los pecadores, fue trasladado. Fue arrebatado por que la maldad no pervirtiese su inteligencia y el engaño no extraviase su alma; que la fascinación del vicio corrompe el bien, el vértigo de la pasión pervierte la mente sana. Llegado en poco tiempo a la perfección, vivió una larga vida. Pues su alma era grata al Señor, por eso se dio prisa a sacarle de en medio de la maldad (Sap. 4,7-14).

c) MUERTE VIOLENTA.—Es la que procede de un agente extrínseco, casi siempre inesperado, que nos arrebata la vida de una manera brusca e inevitable. Y así, unos perecen fulminados por un rayo; otros, ahogados en el mar; otros, bajo las ruedas del tren o de un automóvil; otros, aplastados por una bomba o cosidos a balazos; otros, carbonizados por una descarga eléctrica o abrasados por las llamas de un incendio. Ninguno de ellos pensó al levantarse por la mañana que su muerte estaba tan próxima y al alcance de su mano, pero así fue en realidad. No en vano nos avisa el Señor en el Evangelio: *Estad, pues, prontos y preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre* (Lc. 12,40).

d) MUERTE REPENTINA.—No es lo mismo muerte repentina que muerte violenta. Toda muerte violenta es repentina, pero no toda muerte repentina es violenta. La violencia—como hemos dicho—se debe a un agente *extrínseco* que nos arrebata bruscamente la vida, gozando el hombre tal vez de plena salud y juventud. La muerte repentina—en cambio—es producida por un agente *intrínseco*, conocido o ignorado, que produce la muerte instantánea en un momento determinado y cuando menos se la espera. Y así, una angina de pecho, una hemorragia cerebral, la rotura de un aneurisma, una em-

[6] En otro lugar examinamos el problema de la salvación de esos seres. (cf. n. 108,3.º).
[7] Santa Teresita del Niño Jesús consideró una gracia especial de Dios el morir en plena juventud (cf. *Historia de su alma*, c. 12).

bolía, un colapso cardíaco y otros fenómenos semejantes producen la muerte instantánea en el momento menos pensado, sin que ningún agente extrínseco venga a cortarnos el hilo de la existencia.

Con frecuencia estas muertes repentinas sobrevienen a los personajes célebres o constituidos en autoridad (papas, reyes, artistas famosos), como si Dios quisiera recordar al mundo la caducidad de las cosas terrenas y la necesidad de la vigilancia continua para no morir en malas condiciones. Otras veces las permite en castigo del pecado. Recientemente han ocurrido en una determinada ciudad dos casos de fallecimiento instantáneo, por rotura del ventrículo del corazón, en una casa de mala fama, en el momento mismo de entregarse al pecado.

Estas son las principales clases de muerte con relación a la causa próxima que las produce. ¿Cuál de ellas será la nuestra? Para muchos ya no podrá ser la prematura, pero nadie absolutamente nos puede garantizar cuál de las otras tres nos tocará. Lo único cierto y seguro es que moriremos infaliblemente; quizá en el momento menos pensado y esperado; y, en todo caso, dentro de muy breve tiempo, dada la caducidad de la vida del hombre sobre la tierra. Escuchemos el oráculo infalible de la Sagrada Escritura, recordándonos a todos estas verdades imponentes:

Mil años son ante tus ojos como el día de ayer, que ya pasó (Ps. 89,4).

Los días de nuestros años son setenta años, y ochenta en los más robustos; pero también la robustez es apariencia y nada, porque se corta en un instante, y volamos (Ps. 89,10).

El hombre nacido de mujer vive corto tiempo y lleno de miserias; brota como una flor y se marchita, huye como sombra y no subsiste... Pues que tú, ¡oh Señor! tienes contados sus días y definido el número de sus meses, y le pusiste un término que no podrá traspasar (Iob 14,1-3).

B) Causa material

163. La causa material de la muerte es la corruptibilidad intrínseca del cuerpo humano. Todo lo que se compone de elementos contrarios es naturalmente corruptible, pues lleva en sí mismo la causa de su corrupción [8]. Pero tal es la condición del cuerpo humano, formado de elementos contrarios que luchan entre sí para conservarse en la existencia. Luego, tarde o temprano, esos elementos tendrán que disgregarse, produciendo el fenómeno de la muerte. Por eso dice Santo Tomás que la muerte era *natural* al hombre aun en el estado de inocencia, debiéndose su inmortalidad a un privilegio preternatural sobreañadido [9]. La Iglesia ha proclamado expresamente esta doctrina al condenar la siguiente proposición de Bayo: «La inmortalidad del primer hombre no era beneficio de la gracia, sino condición natural» (Denz. 1078).

La condición mortal de la naturaleza humana proviene, pues, de la corruptibilidad natural del cuerpo humano, no de su unión

[8] Cf. I-II,85,6 obj. 2; II-II,164,1 ad 1.
[9] Cf. I,97,1; I-II,85,5; II-II,164,1 ad 1.

substancial con el alma, que es, de suyo, principio de inmortalidad. Escuchemos al Doctor Angélico explicando luminosamente esta doctrina:

«Se dice *natural* todo aquello que es causado por los principios de la naturaleza. Ahora bien: los principios de la naturaleza son de por sí la forma y la materia. La forma del hombre es el alma racional, que es de suyo inmortal. Por lo mismo, la muerte no es natural al hombre por parte de su forma. Pero la materia del hombre es su cuerpo, compuesto de elementos contrarios; de lo cual se sigue necesariamente la corruptibilidad. Y, en cuanto a esto, la muerte es natural al hombre» [10].

En el proceso de la corrupción y descomposición del cuerpo hay que distinguir una doble fase. En la primera, el organismo se resuelve en varios sistemas celulares o en innumerables células vivientes que, después de la muerte del hombre, siguen viviendo con vida vegetativa y aun sensitiva independiente, aunque incompleta y breve, como se ha comprobado en multitud de experimentos con animales vivisecados o en hombres con la cabeza cortada. En la segunda fase se verifica la resolución de estas células orgánicas en moléculas químicas, desprovistas ya totalmente de vida. Es entonces cuando se verifica en toda su plenitud la terrible sentencia del paraíso terrenal: «Polvo eres y en polvo te convertirás» [11].

No es menester insistir en estas ideas, que son de sobra conocidas y no envuelven dificultad alguna. Más interesante es el estudio de la causa formal de la muerte, que vamos a examinar detenidamente.

C) Causa formal

164. Como vamos a ver en seguida, la causa formal de la muerte del hombre es la separación del alma de su propio cuerpo, dejando de ser su forma substancial o principio vital. Pero para entender esta doctrina es menester recordar qué se entiende en filosofía escolástica por *forma substancial*. Hemos hablado ya de esto en otro lugar de nuestra obra (cf. n.128), pero vamos a insistir un poco más.

1.º **Qué se entiende por «forma substancial».**—Dejamos la palabra al insigne cardenal Mercier. La cita será larga, pero vale la pena traerla a colación para poner claridad en estas difíciles cuestiones:

«La *materia*, en el lenguaje corriente, designa la materia *sensible*, es decir, los *cuerpos* tal como se manifiestan a nuestros órganos de los sentidos, con sus fuerzas activas y sus diversas propiedades, entre las cuales hay que señalar, sobre todo, la extensión.

Mas, por encima de estas fuerzas activas que impresionan nuestros sentidos, existe el sujeto al que las atribuimos; por encima de la extensión que vemos y tocamos, existe el ser que juzgamos extenso. Este sujeto, este ser

[10] II-II,164,1 ad 1.
[11] Gen. 3,19. Cf. FARGES, *Philosophia scholastica: Cosmología*, n.99 (ed. 6a, París 1934, t.I p.249).

substancial, ¿qué es? ¿Es simple o compuesto? Aristóteles y, en pos de él, todos los grandes pensadores de la antigüedad y de la Edad Media estaban de acuerdo en creer que la *substancia* material se compone de dos principios substanciales: la *materia prima* y la *forma substancial*. Esta teoría es designada con frecuencia en nuestros días con el nombre de *hilemorfismo* (de ὕλη, materia, y μορφή, forma).

La *materia prima* no cae directamente bajo el dominio de los sentidos; pero, apoyada sobre la observación de los hechos, la razón *induce* la necesidad de afirmarla. Por otra parte, solamente la razón es capaz de concebirla. Más aún: el concepto que tiene de ella es tan sólo negativo y analógico.

¿Cómo, en efecto, se forma ese concepto?

Partamos de un ejemplo. Un alimento, el carbono, por ejemplo, pasa a constituir una parte de la substancia viviente. Nadie osará decir que el carbono ha sido aniquilado, ni que una parte del viviente ha sido creada, es decir, hecha de la nada. Todo el mundo dirá que el alimento *se ha transformado en substancia viviente*. Pero, para que una substancia se transforme en otra, ¿no es preciso, acaso, que haya cierta cosa de la primera que subsista en la segunda, aunque la segunda posea una naturaleza enteramente distinta y posea propiedades también enteramente distintas de la primera? A este sujeto primero de las transformaciones substanciales, Aristóteles le llama *materia prima*.

La materia prima no es una substancia completa *(non est quid)*, ni es extensa *(non est quantum)*, ni está dotada de cualidades *(non est quale)*; para llegar a ser una substancia existente, extensa, dotada de cualidades, es preciso que se una a un principio de ser y de actividad que, informándola, realice el ser subsistente completo. Este principio consubstancial, especificante, se llama, por razón del papel que desempeña en la composición del ser corporal, *forma substancial*, y también *acto primero* (actus primus) y *primera perfección* (perfectio prima).

La materia prima no es, pues, un ser subsistente y activo, sino una realidad en *potencia*. Lo que de hecho subsiste y obra es el *cuerpo*, el compuesto de los dos co-principios, de los cuales el uno es esencialmente determinable, la *materia*, y el otro esencialmente determinante, la *forma substancial*.

Sin embargo, es preciso guardarse bien de concebir la materia prima como un simple concepto *lógico;* contribuye *realmente* a la construcción intrínseca, esencial, del cuerpo completo. La materia es una *potencia*, pero una potencia *real*. Al llamarla *potencia* queremos decir que no se la puede concebir existente sino a condición de representársela unida a una forma substancial, con la cual constituye el compuesto total, que es el *cuerpo* o la materia sensible» [12].

Para completar esta doctrina es preciso añadir que, entre las diferentes divisiones que pueden establecerse en torno a las formas substanciales, nos interesa destacar aquí las división en formas *no vivientes* y formas *vivientes*. Las primeras corresponden al mundo mineral; y así, por ejemplo, el hierro es tal porque a la materia prima—que, de suyo, como pura potencia que es, es indiferente a recibir esta forma o la otra—se le ha unido la forma substancial del hierro; el oro es tal porque posee la forma substancial de oro, etc.

Las formas *vivientes* son las que corresponden a los seres vivos, que de ellas precisamente reciben la vida como principio de la misma. Y, según que ese ser vivo sea una planta, un animal o un hombre, su correspondiente forma substancial será *vegetativa*, *sensitiva* o *racional*.

[12] CARDENAL MERCIER, *Psychologie*, n.264: *Cours de Philosophie* (Louvain-París 1904) vol.3 6.ª ed. p.287-289.

Las formas vivientes se subdividen, a su vez, en formas *subsistentes* y no *subsistentes*. Las primeras son aquellas que, aunque ordenadas a informar una materia para constituir con ella un compuesto viviente, son de tal manera independientes de esa materia, que pueden vivir o subsistir separadas de ella. Tal es el caso del alma humana, que tiene vida propia independiente del cuerpo a quien informa substancialmente para constituir al hombre [13]. Las no subsistentes son las que dependen esencialmente de la materia que informan y perecen juntamente con ella. Tales son las formas de los vegetales y animales [14].

Según esta doctrina, la forma substancial constituye el *principio vital* en los seres vivientes. Cuando la forma vital está presente, informando la materia, tenemos un ser vivo; cuando desaparece, el cuerpo se convierte en cadáver. No decimos que se convierta en *materia prima*—ya que la materia prima, como acabamos de ver, no puede subsistir separada de toda forma substancial—, sino que, al desaparecer la forma substancial *viviente*, queda *ipso facto* substituida por una forma enteramente nueva, llamada *forma cadavérica*, que no tiene más misión que sostener la materia corporal durante el proceso de descomposición, que comenzará en seguida después de la muerte.

2.º **El alma humana es la forma substancial del cuerpo.**—Esta afirmación, que se demuestra plenamente en filosofía [15], pertenece, además, al depósito de la fe. Ha sido definida expresamente por la Iglesia [16]. La filosofía nos enseña también que, «en virtud de esta información substancial, el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de viviente, de cuerpo, de substancia y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe» [17].

Presupuestos estos principios fundamentales, ya podemos señalar con toda exactitud y precisión cuál es la causa formal de la muerte del hombre. Hela aquí en forma de conclusión:

[13] Cf. I,75,2, y la demostración de la inmortalidad del alma que hemos hecho más arriba (cf. n.130-132).
[14] Cf. I,75,3. Hemos hablado también de esto en aquel otro lugar.
[15] Cf. I,76,1.
[16] En el concilio de Viena (años 1311-1312). Véase Denz. 481.
[17] *Thesis thom.* 16. Es una de las 24 *tesis tomistas* propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios como normas de dirección completamente seguras (cf. AAS 6,383ss.).

Conclusión: La causa formal de la muerte del hombre es la separación del alma de su propio cuerpo, dejando de ser su forma substancial o principio vital.

165. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Hablando el autor del Eclesiastés de la muerte del hombre, escribe: ... *antes que se rompa el cordón de plata..., y se torne el polvo a la tierra que antes era, y retorne a Dios el espíritu que El le dio* (Eccl. 12,6-7); donde aparece claro que la muerte rompe la unión substancial existente entre el alma y el cuerpo.

Esta idea se repite constantemente en la Sagrada Escritura, en formas muy variadas. San Pablo llama a la muerte una *disolución* del vínculo que ata el espíritu al cuerpo *(desiderium habens* DISSOLVI, *et esse cum Christo*, Phil. 1,23), o también *resolución* del mismo *(tempus* RESOLUTIONIS *meae instat*, 2 Tim. 4,6); y se llama al cuerpo *tienda* donde mora el alma, de la que seremos *despojados* por la muerte *(nam et qui sumus in hoc* TABERNACULO, *ingemiscimus gravati, eo quod nolumus* EXSPOLIARI, *sed supervestiri...*, 2 Cor. 5,4). La misma idea repite San Pedro cuando habla de la *tienda* de su cuerpo y de su *próxima partida* hacia el Señor (2 Petr. 1,13-15).

b) LA ENSEÑANZA DE LA IGLESIA.—La Iglesia ha enseñado siempre esta doctrina, que repite constantemente, sobre todo en las preces de la «recomendación del alma» y en la liturgia de difuntos. He aquí algunos lugares:

«Sal, alma cristiana, de este mundo en el nombre de Dios Padre omnipotente, que te creó...» (Recomendación del alma).

«Que al salir tu alma del cuerpo vengan a su encuentro los espléndidos coros de los ángeles...» (ibid.).

«Vengan hacia él los santos ángeles de Dios y condúzcanle a la celeste ciudad de Jerusalén» (ibid.)

«Venid, santos de Dios; apresuraos, ángeles del Señor; recibid su alma y ofrecedla en la presencia del Altísimo» (ibid., en el momento de expirar).

«¡Oh Dios, de quien es propio el compadecerse y perdonar, te suplicamos humildemente por el alma de tu siervo N., a quien has mandado salir hoy de este mundo...» (misa exequial).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La explicación filosófico-teológica de la muerte no puede ser más sencilla. El alma, como hemos visto, es la forma substancial del cuerpo. De ella recibe la vida como principio vital del que depende intrínsecamente. Al producirse, pues, la separación de ese principio vital, el cuerpo se convierte automáticamente en cadáver.

Esa ruptura o separación se produce cuando sobrevienen a las partes constitutivas del cuerpo—a causa de una enfermedad o accidente cualquiera—las indisposiciones que le hacen inepto para ser vivificado por el alma. Entonces se deshace el compuesto humano:

el *hombre* muere, y su cuerpo deja *ipso facto* de ser *humano*, para convertirse, por la forma cadavérica, en un conglomerado de elementos múltiples, biológicos y químicos, cuyo proceso de descomposición comenzará inmediatamente hasta reducirse a polvo. El alma humana, como forma *subsistente* que es, continúa viviendo —aunque en otra forma y con otra clase de actividades—, a la manera de un pájaro, que vuela a otros parajes cuando el hacha del leñador troncha el árbol sobre cuyas ramas cantaba jubiloso. El *hombre*, propiamente hablando, ha dejado de existir, ya que el alma no constituye por sí sola una *persona humana*, y el cuerpo-cadáver mucho menos aún. Para que haya hombre o *persona humana* es menester que se junten en unión substancial el alma y el cuerpo. Por eso la persona humana no será reconstruida hasta que se produzca la resurrección de la carne y el alma vuelva a informar substancialmente su propio cuerpo resucitado, al que comunicará—por el hecho mismo de informarle *substancialmente*—su misma bienaventuranza o condenación. Como veremos en sus lugares correspondientes, la glorificación o condenación del cuerpo no será en efecto—sino una derivación o consecuencia de la gloria o condenación de su propia alma, a la que volverá a unirse *substancialmente* por el milagro estupendo de la resurrección.

En otro lugar hemos estudiado ampliamente el estado o psicología del alma separada del cuerpo (cf. n.133-146) y en seguida precisaremos los cuidados debidos al cadáver como reliquia de la persona humana desaparecida.

D) Causa final

La última causa de la muerte que nos queda por estudiar es la *final*. Como causa extrínseca que es—lo mismo que la eficiente—, hemos de repetir aquí lo que ya dijimos al hablar de esta última. Siendo la muerte una *privación*, no tiene en sí misma, propiamente hablando, causa final. Pero podemos considerar como finalidades de la muerte los *efectos* inmediatos que produce, tanto en el cuerpo como en el alma. Vamos, pues, a examinarlos por separado.

1. **Efectos de la muerte con relación al cuerpo.**—El principal efecto de la muerte sobre el cuerpo es su reducción paulatina al polvo de la tierra, del que fue formado (Gen. 2,7), en castigo de su rebeldía original (Gen. 3,19). Ello nos dará ocasión de hablar de los cuidados debidos a los cuerpos de los muertos y de la práctica cristiana de su enterramiento en los cementerios, que tiene profundo significado sobrenatural.

166. *a)* CUIDADOS DEBIDOS A LOS MUERTOS.—Cedemos la palabra a un autor contemporáneo que ha hablado bien sobre este asunto:

«Si el moribundo tiene derecho a todos nuestros cuidados, la muerte los reclama en absoluto. No se trata, sin duda, sólo de un cadáver abandonado

pronto a los gusanos y la destrucción, sino también del que fue receptáculo de un alma inmortal, que durante la vida estuvo íntimamente unido a ella, que participó de sus pecados como de sus méritos, y a la cual Dios le asociará en el día de sus inexorables juicios.

Para responder a las conveniencias, así como para dejar a la muerte el tiempo de cumplir su obra, el cuerpo no debe ser tocado o movido más que lo indispensable antes de que aparezca la rigidez cadavérica. Es muy censurable la mala costumbre, que aún persiste en muchas familias, de disponer del muerto inmediatamente de exhalar su último suspiro, llevarlo al suelo o ponerlo sobre un colchón y desnudarlo inmediatamente, sin miramiento, para hacerle una rápida mortaja. Muchas veces ha sido prohibida tal práctica, cuyo menor inconveniente sería el de exponerse a errores...

El *tener la cabeza bajo las sábanas* o envuelto en ellas y *estar muerto* eran, hasta hace poco, sinónimos. Pero la antigua costumbre, que consistía en echar la sábana sobre la cara del difunto y ocultar su vista a los presentes, va desapareciendo; es una costumbre tan peligrosa como inconveniente. Por el contrario, una piadosa y loable práctica, confiada al más próximo pariente o al amigo más íntimo, es la de *cerrar los ojos* del difunto cuando quedan abiertos o entornados.

La mandíbula inferior queda ordinariamente caída, y la boca, por ello, permanece abierta después de morir. Es costumbre cerrarla elevando la barbilla por medio de un pañuelo dispuesto como vendaje y fuertemente anudado sobre el vértice de la cabeza. Esta precaución es excelente, y debe hacerse pronto, antes que aparezca la rigidez muscular; pero no se hará de modo precipitado, antes de confirmar plenamente la defunción. Sobre esto hemos tenido ocasión de observar—y moderar—la premura intempestiva e indecorosa de los parientes junto a los moribundos, cuya vida parecía extinguida y sólo se manifestaba por movimientos respiratorios aislados, entrecortados con intervalos más o menos alejados; estas intermitencias se ven especialmente en los viejos y obligan a una gran paciencia, aumentada por la reserva y el respeto.

En cuanto la muerte parece confirmada, se extiende el cuerpo, con los brazos alargados y dispuestos junto al tronco o por delante del pecho. No debe sujetarlos ningún lazo. Todas estas disposiciones se harán para no dificultar el retorno posible a la vida, aun cuando ello sea muy improbable, y esperando a la rigidez cadavérica.

Algunas personas recelosas piden al médico alguna prueba convincente de la muerte, por ejemplo, una incisión crucial del talón. No hay razón alguna para oponerse a tal deseo, y así quedaría satisfecha la duda [18].

Ciertas precauciones higiénicas pueden ser útiles en tales casos. La cámara mortuoria estará aireada en verano, y durante el invierno se apagará la calefacción, si existiese. Se pondrán algunos empapadores o toallas bajo el cuerpo, para prevenir las evacuaciones y así preservar el colchón subyacente o el suelo. Una solución antiséptica (ácido fénico u otra) jamás es nociva, y puede proporcionar buenos servicios; con ella se pulverizará, sobre el cadáver, la cama y habitación, y se puede someter alguna cantidad del desinfectante a evaporación, dejándolo libremente sobre una silla.

Jamás debe abandonarse el cuerpo y dejar solo el frío despojo de aquel

18 No nos parece conveniente tal prueba, que es irrespetuosa para el muerto, y no ofrece, además, garantía científica ninguna de que la muerte se haya producido realmente. Desde luego está gravemente prohibida por la moral católica la punción del corazón o cualquier otra operación que podría ser mortal para el presunto muerto si en realidad estuviera vivo. Ello equivaldría a aceptar la posibilidad de un homicidio directo voluntario, que ninguna razón humana puede autorizar jamás. Si se quiere poseer una garantía de la muerte real, aguárdense las señales manifiestas de putrefacción, que son signo infalible de muerte; pero no se profane el cadáver con pruebas impertinentes. *(N. del A.)*

a quien os unen, por lo menos, los lazos sagrados de la sangre o de la amistad, cuando no los de la caridad cristiana. Por lo demás, hay que reconocer que el *velar a un muerto* ha entrado mucho en nuestras costumbres para que necesite ser recomendado; además de que responde al loable deseo de honrar al difunto y rogar por el descanso de su alma, ofrece también el recurso de asistir a los problemáticos riesgos de una muerte aparente.

El cuerpo que va rápidamente a disgregarse debe ser enterrado; mas la ley está de acuerdo con la piedad para dejar un día completo los restos mortales del ser querido al cuidado de la familia» [19].

167. *b)* EL ENTIERRO DEL CADÁVER.—El Código canónico prescribe la obligación de sepultar los cadáveres de los fieles, reprobando la incineración en el horno crematorio (cf. cn.1203,1.º) y negando la sepultura eclesiástica a los que hubiesen dejado dispuesta la cremación de su propio cadáver (cn.1240,5.º). Sin embargo, últimamente ha suavizado la Iglesia esta disciplina en el sentido de que únicamente incurren en esta pena los que hubieran ordenado la cremación de su cadáver «por negar los dogmas cristianos, o por ánimo sectario, o por odio a la religión católica y a la Iglesia», autorizando la cremación cuando lo exijan especiales razones (v.gr., higiénicas, sociales, etc.) y no se haga en odio a la religión o como negación del dogma de la resurrección de la carne [19*]. Pero como ley ordinaria ha de continuar la de enterrar a los muertos, como se viene haciendo tradicionalmente en la Iglesia católica.

No puede ser más humano y razonable este mandamiento de la Iglesia. La cremación del cadáver ofende los sentimientos de piedad para con el ser querido—aun en el orden puramente humano y natural—y atenta contra el sentido y espíritu cristiano, que ha visto siempre en el cementerio el *campo santo* donde se siembra el cuerpo corruptible del cristiano para resucitar después incorruptible e inmortal. Precisamente la práctica de la cremación de los cadáveres ha tenido siempre sus mejores propagandistas y secuaces entre los masones y demás enemigos de la Iglesia, que intentan con ella borrar de la conciencia de los hombres la esperanza dulcísima en la resurrección.

He aquí, brevemente resumidos, los principales inconvenientes de la incineración, aparte del grandísimo que acabamos de señalar:

1.º Es una profanación del cadáver, que se retuerce y agita horriblemente durante la combustión, como si estuviera todavía animado.

2.º Tiene inconvenientes mucho mayores que la inhumación desde el punto de vista higiénico. El aire se carga de los miasmas y cenizas procedentes de la cremación, haciéndose irrespirable en los alrededores del horno crematorio.

3.º La lentitud de la incineración—nunca se ha podido realizar en menos de una hora—dificulta enormemente los servicios funerarios en las grandes ciudades, y los harían del todo imposibles en tiempo de las grandes epidemias, a menos de multiplicar en gran escala los hornos, aumentando con ello los inconvenientes higiénicos.

19 SURBLED, o.c., p.9.ª c.7.

19* Cf. Instrucción de la Sagrada Congregación del Santo Oficio: AAS 56 (1964) 822-23.

4.º La incineración hace imposible la exhumación por mandato judicial de los que murieron en circunstancias sospechosas, que tantas veces ha descubierto a los autores de un crimen o ha salvado a los inocentes. Para evitar este grave inconveniente, se ha ordenado en algunos países que practican la incineración que se proceda a la previa autopsia de todos los cadáveres antes de encerrarlos en el horno crematorio, lo cual complica enormemente las cosas y supone una irreverente profanación en serie de los cuerpos difuntos.

5.º Es un atentado contra los sentimientos de la piedad familiar hacia el ser querido que se fue. Con razón exclamaba Mons. Freppel en la Cámara francesa en 1884: «Someterse uno por sí mismo, o permitir que otros nos sometan, a una operación cuyo fin es hacer desaparecer lo antes posible y del modo más completo los restos mortales de las personas que nos fueron más queridas en la vida, y eso en el mismo día de los funerales y en medio de las lágrimas de toda la familia, es un acto de salvaje barbarie, que repugna a cuanto hay de más noble y elevado en el alma humana» [20].

En contraste con estos inconvenientes de la cremación, he aquí las principales ventajas de la práctica de la inhumación de los cadáveres en los cementerios prescrita por la santa Iglesia:

1.ª Nos recuerda que la muerte del cuerpo no es definitiva y eterna, sino puramente transitoria y provisional. En realidad, los muertos están «dormidos» como sugiere la propia palabra cementerio (del griego κοιμητήριον dormitorio, lugar de descanso o reposo). Día vendrá en que, al sonido de la misteriosa trompeta de Dios (1 Cor. 15,52), despertarán de su letargo para comparecer inmortales ante el supremo Juez.

2.ª Los cementerios católicos, llenos de cruces, de capillas riquísimas, de mausoleos espléndidos, de lápidas funerarias con epitafios cargados de esperanza y embellecidos por los cipreses, que se elevan hacia el cielo señalando la patria de las almas, constituyen en verdad un *campo santo*, un *campo de Dios*, que llena al alma cristiana de dulcísimo consuelo y la desprende de las cosas de la tierra [21].

3.ª La tierra bendita que, a la sombra de la santa cruz, guarda los restos mortales de nuestros seres queridos es el lugar de cita de toda la familia cristiana, que, en ciertos días, al caer de la tarde, se postra ante aquella tumba y eleva hacia el cielo una oración ferviente por el eterno descanso del alma querida que se fue. Nada de esto puede hacerse con la práctica salvaje de la incineración.

4.ª Los inconvenientes higiénicos de la inhumación son muy inferiores a los de la cremación. El doctor Mantegazza—nada sospechoso de clericalismo—ha escrito lo siguiente: «La pequeñísima parte de oxígeno que está en contacto con el cadáver humano le hace descomponer de un modo especialísimo, y con frecuencia lo transforma profundamente sin que emane hedor ninguno, como ocurre cuando ha lugar la saponificación». Y un poco más abajo añade: «Un espesor de pocos centímetros de tierra es uno de los más poderosos desinfectantes y aisladores de los cuerpos en putrefacción, y un poco de arcilla es suficiente para hacer innocuo en torno suyo un estercolero, que contiene más materia orgánica en descomposición que un campo sembrado a profundidad de miles de cadáveres humanos» [22].

¡Cuánta razón, pues, tiene la santa Iglesia al prohibir la cremación de los cadáveres y ordenar su sepultura en la tierra bendita del campo santo! El cristiano, a semejanza de su divino Jefe, debe descender al sepulcro para asemejarse después a El en la gloria de la resurrección. *En verdad, en verdad os digo*—decía el mismo Cristo a sus apóstoles—*que, si el grano de trigo no cae en la tierra y muere, quedará solo; pero, si muere, llevará mucho fruto* (Io. 12,24). Y San Pablo nos advierte que el cuerpo del cristiano, tronchado por la muerte y escondido en el seno de la tierra, *se siembra en corrupción y resucita en incorrupción; se siembra en ignominia y se levanta en gloria; se siembra en flaqueza y se levanta en poder; se siembra en cuerpo animal y se levanta en cuerpo espiritual* (1 Cor. 15,42-44).

Precisamente porque sabe todo esto, «la Iglesia, que acompaña al hombre desde la cuna al sepulcro, se sienta radiante sobre las tumbas, adorna la morada melancólica de los muertos y planta sobre ellas su bandera; la Iglesia, que conserva los huesos de los mártires arrancados de las mandíbulas de las fieras y a la vigilancia de los verdugos; la Iglesia, que profesa un culto a las reliquias de los hombres eminentes que la honraron con su virtud y su ciencia, se opondrá siempre, y con razón, a la execrable cremación de los cadáveres» [23].

20 Citado por FALLETTI, *Nuestros difuntos y el purgatorio*, p.I.ª plát. II p.121 (ed. Barcelona 1939).
21 Santo Tomás tiene un bellísimo artículo sobre las exequias de los muertos y los cementerios (cf. *Suppl.*, 71,11).
22 Citado por FALLETTI, o.c., p.I.ª plát.II p.123-124.

2. Efectos de la muerte con relación al alma.—Hemos examinado ampliamente en otra parte el estado y modo de obrar de las almas separadas (cf. n.133-146). Pero vamos a insistir aquí ampliándolo un poco más, en el efecto principal que, desde el punto de vista teológico, acarrea al alma su separación del cuerpo. Vamos a precisarlo, como de costumbre, en forma de conclusión teológica.

Conclusión: Con la muerte del cuerpo termina para el alma el tiempo de prueba o «estado de vía» y penetra para siempre en el «estado de término», donde ya no puede merecer ni pecar.

168. Esta conclusión les parece a la mayor parte de los teólogos de *fe divina y católica implícitamente definida* [24]. Pero, como no hay ninguna definición *explícita* de la Iglesia sobre este punto, a otros teólogos les parece que todavía no es de fe, aunque sí *ciertísima en teología y próxima a la fe* [25]. Creemos que aciertan los primeros.

Recordemos en primer lugar las errores y herejías contrarios.

a) Los partidarios de la *metempsicosis*, o teoría de la transmigración de las almas de unos cuerpos a otros—de hombres o de animales—e incluso a plantas y minerales, según sus méritos o deméritos. Esta teoría, francamente herética, parece tener su origen en la India; pasó del brahmanismo al budismo y de allí a Grecia, donde fue defendida por Pitágoras, Empédocles y Platón, de quienes la aprendieron Plotino y los neoplatónicos. En el siglo XVIII comenzó a propagarse en Occidente, y todavía hoy la defienden los *espiritistas* y, sobre todo, los *teósofos*. Esta aberración recibe también los nombres de *palingénesis*, o «nuevos nacimientos», y de *metensomatosis*, o «nuevas reencarnaciones».

23 FALLETTI, o.c., ibid., p.125.
24 Así, v.gr., BERAZA, *De novissimis*, n.953; y SAGÜÉS, ibid., n.9.
25 Por ejemplo, DAFFARA, *De novissimis*, n.985.

b) Los defensores de la amnistía final incluso para los demonios y condenados *(apocatástasis panton)*. Esta herejía—expresamente condenada por la Iglesia (Denz. 211)—fue defendida por Orígenes y algunos de sus discípulos y, con ciertas atenuaciones y salvedades, parece que la enseñaron también algunos Padres, tales como Dídimo el Ciego de Alejandría, Clemente de Alejandría, Gregorio Niseno y otros. Son partidarios de ella muchas sectas protestantes (sobre todo los anabaptistas y socinianos y modernos liberales). En nuestros días ha defendido teorías parecidas Giovanni Papini en su estrafalaria obra *El diablo*.

c) Hirscher enseña que, además de los pecados *plenamente* mortales procedentes de la obstinación y protervia, que serán castigados con el infierno eterno, se dan otros pecados suficientemente mortales para ir el alma al infierno, pero tan sólo para ser sometida en él a una cierta prueba, que le dará ocasión de arrepentirse y salvarse o de obstinarse en el mal y condenarse definitivamente [26]. Esta teoría no puede compaginarse, naturalmente, con el dogma católico de la eternidad de las penas del infierno.

d) Schell admite la misma teoría para las almas que no hayan pecado contra el Espíritu Santo. Después de una larga purificación, podrán convertirse y salvarse, a no ser que se obstinen definitivamente en su pecado, en cuyo caso serán castigadas eternamente.

Contra todos estos errores y herejías vamos a exponer la doctrina católica, que es la que hemos recogido en nuestra conclusión.

Es preciso advertir, antes de proceder a su demostración, que, en toda su plenitud, sólo afecta a los que han llegado a su término definitivo y *eterno*, o sea, a los que han ingresado en el cielo, en el infierno o en el limbo. Las almas del purgatorio están en una situación especial e intermedia. Han llegado, ciertamente, al estado de *término* en el sentido de que han salido para siempre de esta vida y ya no pueden merecer ni pecar. Pero no han llegado todavía al estado de *término definitivo y eterno*, que consistirá para ellas en la visión beatífica, que gozarán para siempre inmediatamente después de terminada su purificación. Suárez dice que han llegado al término de la gracia, pero no al de la gloria [27].

Hecha esta salvedad, he aquí las pruebas de la conclusión:

1.ª La Sagrada Escritura.—Ya en el Antiguo Testamento se encuentran insinuaciones suficientemente claras (v.gr., Eccl. 11,3: *Si el árbol cae al mediodía o al norte, allí quedará)*; pero es en el Nuevo donde la revelación de este misterio llega a su plenitud:

Murió el pobre y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán, y murió también el rico y fue sepultado en el infierno... (Lc. 16,22).

Además, entre nosotros (bienaventurados) *y vosotros* (condenados) *hay un gran abismo, de manera que los que quieran atravesar de aquí a vosotros no pueden, ni tampoco pasar de ahí a nosotros* (Lc. 16,26).

Pero mientras fueron a comprarlo llegó el esposo (la hora de la muerte), *y las que estaban prontas entraron con él a las bodas y se cerró la puerta. Llegaron más tarde las otras vírgenes, diciendo: Señor, Señor, ábrenos. Pero él respondió: En verdad os digo que no os conozco. Velad, pues que no sabéis el día ni la hora* (Mt. 25,10-13).

Venida la noche (la muerte), *ya nadie puede trabajar* (Io. 9,4).

Hoy estarás conmigo en el paraíso (Lc. 23,43).

Por consiguiente, mientras hay tiempo, hagamos bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe (Gal. 6,10).

[26] Cf. Hirscher, *Moral*, t.3 § 692.
[27] Cf. Suárez, *De purgatorio*, d.47 s.2 n.10.

2.ª Los Santos Padres.—Estas expresiones de la Sagrada Escritura fueron entendidas por toda la tradición en el sentido de que la muerte cierra el período de prueba, más allá del cual nadie puede pecar o merecer. No nos detendremos a recoger los testimonios, que son innumerables.

3.ª La doctrina de la Iglesia.—La Iglesia ha sancionado esta misma doctrina, llegando a definirla al menos de una manera implícita. He aquí algunos textos.

Vigilio, papa (contra Orígenes): «Si alguno dice o siente que el suplicio de los demonios y de los hombres es temporal y que tendrá fin algún día, verificándose la restitución y reintegración de los demonios y de los hombres impíos, sea anatema» (Denz. 211).

Benedicto XII: «Definimos que las almas de todos los santos que salieron de este mundo... *inmediatamente después de la muerte* y de su purificación... están y estarán en el cielo... y poseen la vida... eterna. Definimos también que... las almas de los que mueren en actual pecado mortal, *inmediatamente después de la muerte* descienden al infierno» (Denz. 530-531; cf. 464 493a 574a 693).

León X condenó la siguiente proposición de Lutero: «Las almas del purgatorio no están ciertas de su salvación, al menos no todas; y no está probado por la Sagrada Escritura ni por razones teológicas que no puedan merecer ya más ni aumentar en la caridad» (Denz. 778).

El concilio Vaticano tenía preparado para su definición el siguiente canon: «Después de la muerte, que es el término de nuestra vida, compareceremos inmediatamente ante el tribunal de Dios para dar cuenta cada uno de las cosas que hizo con su cuerpo; y no hay después de esta vida mortal lugar alguno para hacer penitencia que sirva para la justificación.

Si alguno dijere que incluso después de la muerte puede el hombre justificarse, o negase que las penas de los condenados del infierno sean eternas, sea anatema» [28].

Como se ve, la doctrina de la Iglesia es clara y terminante y no deja lugar a duda ninguna. Con la muerte termina para el hombre el estado de viajero y se llega al *término*, que permanecerá inmutable por toda la eternidad. Más allá de la muerte no hay posibilidad de cambiar el destino que el hombre mereció al morir. Veamos las razones que descubre la teología.

4.ª La razón teológica.—Los teólogos están todos de acuerdo en la doctrina precedente. Coinciden también en que la razón *última* del término que la muerte impone al estado de peregrinación o de *vía* es la voluntad soberana de Dios, que en absoluto hubiera podido disponer las cosas de otra manera si hubiera querido. Tal

[28] Cf. *Collectio Lacensis*, 7,564.567; cf. 517.550.

querer divino no puede ser, sin embargo, más razonable. Porque como la razón de la divina providencia exige que el hombre consiga su último fin *mereciéndolo*, ningún otro término más conveniente hubiera podido establecer para el mérito que aquel en el que el hombre deja de existir como tal, o sea, como compuesto de alma y cuerpo. Ni el alma sola ni el cuerpo solo han de tender al último fin por sus actos meritorios, sino la *naturaleza humana*, constituida por la unión substancial del alma y el cuerpo. Luego, cuando esta naturaleza quede rota por la muerte, debe terminar razonablement e el estado de prueba o de merecimiento.

Pero, cuando se trata de dar la razón *próxima* de esa inmutabilidad inherente al estado de término, o sea, la imposibilidad de nuevos méritos o deméritos, los teólogos están divididos. He aquí cómo resume un teólogo contemporáneo las diversas opiniones [29]:

«Los tomistas hacen provenir la fijeza de las voluntades humanas en el bien o en el mal después de la muerte de leyes psicológicas que regularían, aun independientemente del estado de bienaventuranza sobrenatural o de condenación, el conocimiento y el amor de las almas separadas. En el instante de la muerte, el alma hará la elección de su fin último, o más bien será fijada en la elección a que libremente se haya determinado antes de la muerte. En el instante de la muerte, «nuestra alma cambia de modo de conocer. No estando presente el cuerpo para proporcionar las imágenes y las emociones sensibles que durante esta vida despiertan, precisan, rectifican o pervierten nuestras ideas e inclinaciones voluntarias, recibe directamente, del mismo influjo divino que la sostiene en el ser, el conjunto de ideas que reclama el estado actual de su inteligencia, estado individualmente determinado por el resultado último de toda la experiencia de su vida terrestre y consagrado por su acto supremo de aceptación o de repulsa de la autoridad del Padre celestial» [30].

Muchos teólogos, fuera de la escuela de Santo Tomás, no juzgan filosóficamente evidente o demostrable la razón psicológica aportada por los tomistas. Algunos confiesan su ignorancia a este propósito [31]. Otros recurren, tanto para los condenados como para los elegidos, a razones *extrínsecas* al estado mismo de separación: fijación del alma en la verdad y en el bien sobrenaturales por la visión intuitiva de Dios; obstinación de los condenados en el mal por la substracción de toda gracia y por la desesperación en que los tiene sumidos el conocimiento de sus pecados [32]. Estas razones extrínsecas y de orden sobrenatural son también, por otra parte, aceptadas por los tomistas siguiendo a Santo Tomás [33].

Como quiera que sea, es un hecho que después de la muerte nadie puede merecer o desmerecer. Ha terminado para el alma el

29 Cf. A. MICHEL, *Mort*: DTC 10,2494-2495.

30 HUGUENY, O. P., *Critique et catholique*, t.3 p.337. Cf. S. THOMAS, *Contra Gent.*, IV,95; *De veritate*, 24,11; el comentario de SILVESTRE DE FERRARA al lugar citado de *Contra Gent.*; BELARMINO, *De gratia*, V 14. El cardenal BILLOT ha desarrollado esta prueba en *De personali et originali peccato* (Roma 1924) th.7 § 2, y en *La providence de Dieu et le nombre infini d'hommes en dehors de la voie normale du salut*, IX; *Catégorie des adultes, pour lesquels il n'est plus de milieu entre le ciel et l'enfer*: Etudes (1923) t.176 p.385-408.

31 Cf. B. ROMEYER, art. *Ame*: Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, t.1 col.204.

32 SUÁREZ, *De angelis*, III 10; VIII 10 n.18; 11 n.5s. Cf. CHR. PESCH, *Praelectiones* t.9 n.574-575.669-670.

33 Cf. *De veritate*, 24,10; *De malo*, 16,5. Puede verse una exposición más detallada de la doctrina de Santo Tomás en DAFFARA, *De novissimis*, n.990; y en GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.2.ª c.3.

estado de *vía* y ha entrado para siempre en el estado de *término*, ya sea de una manera plena y definitiva (cielo, infierno, limbo), ya en una forma transitoria, pero irreversible al estado de mérito o demérito y en conexión infalible con la eterna bienaventuranza (purgatorio).

169. Escolio.—*El momento de la última decisión.*—«La opinión recientemente propuesta (aunque como hipotética y no probable) de que el alma, en el mismo instante indivisible de la muerte, pero ya a la manera de los espíritus separados, realice un acto libre del que dependa su suerte eterna [34], no parece que pueda admitirse [35]. Porque, como este instante sea indivisible y el alma realice aquel acto al modo de los espíritus separados, este acto equivaldría a una decisión final puesta *después de la muerte* o del estado de vía; ni puede probarse en modo alguno que se dé lugar y libertad *a cada uno* de los hombres en su último momento para elegir entre Dios y las criaturas; aunque esto se dé, sin duda alguna, a veces o con mucha frecuencia» [36].

III. PROPIEDADES GENERALES DE LA MUERTE

Examinada la naturaleza de la muerte a través de sus cuatro causas, veamos ahora cuáles son sus propiedades generales.

Las principales son dos: su unicidad y su universalidad.

A) Unicidad

Conclusión: De ley ordinaria, la muerte es única para cada uno de los hombres.

170. Decimos *de ley ordinaria*, porque consta expresamente en la Sagrada Escritura que algunos muertos fueron resucitados milagrosamente para volver a morir más tarde. El hecho se ha repetido varias veces también en las vidas de los santos. Pero estos hechos tienen siempre un carácter del todo extraordinario y excepcional, que viene a confirmar la ley general que acabamos de enunciar.

La prueba de la conclusión es muy sencilla: lo afirma la Sagrada Escritura y lo confirma la experiencia diaria.

a) En primer lugar, lo afirma expresamente la Sagrada Escritura. En la epístola de San Pablo a los Hebreos se leen las siguientes palabras: *Y por cuanto a los hombres les está establecido* MORIR UNA VEZ, *y después de esto el juicio, así también Cristo, que se* OFRECIÓ UNA VEZ *para soportar los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud* (9,27-28).

b) Lo confirma, además, la experiencia diaria universal. Vemos con toda claridad y evidencia que los verdaderos muertos no resu-

34 Así habla el P. GLORIEUX, *Endurcissement final et grâces dernières*: Nouv. Rev. Th., 39 (1932) 865-892; Id., *In hora mortis*: Mél. Sc. Rel., 6 (1949) 185-216. La misma o parecida hipótesis sustenta J. B. MANYÁ, Pbro., en *De ratione peccati poenam aeternam inducentis* (Tortosa 1947) 205-236.

35 Cf. A. D'ALES, S. I., *La lucidité des morts*: Et 214 (1933) 314-317 A. VANDENBERGHE, *De morte, status viae termino*: Collat. Brug., 36 (1936) 428-454; T. URDÁNOZ, O. P., *Boletín de Teología Moral*: Cien. Tom., 75 (1948) 133-135.

36 SAGÜÉS, *De Novissimis*, n.18 (BAC, n.73).

citan jamás, a no ser que intervenga un gran milagro realizado por Dios para alguno de sus fines providenciales, v.gr., para probar la divina misión de Jesucristo, como en la resurrección de Lázaro (Io. 11,41-42), o la santidad de alguno de sus siervos (Elías: 1 Reg. 17,17-24; Eliseo: 2 Reg. 4,18-37), o para estupefacción y bien espiritual de las almas, como en las resurrecciones realizadas por San Pedro (Act. 9,36-42) y San Pablo (ibid., 20,9-12). Estos milagros, como del todo extraordinarios y excepcionales que son, no comprometen en nada la ley general que establece la muerte única para el común de los hombres. En otro lugar veremos lo que hay que pensar de la primera muerte de estos resucitados milagrosamente en orden a sus destinos eternos (cf. n.204).

B) Universalidad

La segunda propiedad general de la muerte es su universalidad. La muerte es un hecho universal que afecta a todo el género humano a consecuencia del pecado original. Pero es preciso examinar si esta ley universal se cumplirá inexorablemente en cada uno de los hombres sin excepción o si pueden admitirse algunas excepciones previstas y queridas por Dios.

Para mayor orden y claridad, vamos a proceder, como de costumbre, por conclusiones a la manera escolástica.

Conclusión 1.ª: Todos los hombres, procedentes de Adán por vía de generación natural, están condenados a morir.

171. SENTIDO: Quiere decir que todos los hombres, procedentes de Adán por vía de generación natural, están sometidos a la obligación de morir en virtud de la ley impuesta por Dios al género humano en castigo del pecado original [37].

He aquí las pruebas:

1. POR LA SAGRADA ESCRITURA.—El apóstol San Pablo declara expresamente que la ley de morir impuesta por Dios al primer hombre en castigo de su pecado (Gen. 3,19) afecta a todos los hombres:

Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado LA MUERTE, ASÍ LA MUERTE PASÓ A TODOS LOS HOMBRES, *por cuanto todos habían pecado* (Rom. 5,12).

Porque como POR UN HOMBRE VINO LA MUERTE, *también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como* EN ADÁN HEMOS MUERTO TODOS, *así también en Cristo somos todos vivificados* (1 Cor. 15,21-22).

Por cuanto A LOS HOMBRES LES ESTÁ ESTABLECIDO MORIR UNA VEZ *y después de esto el juicio* (Hebr. 9,27).

2. POR LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La razón teológica señala dos argumentos muy sencillos:

a) La muerte es efecto del pecado original, como consta por la Sagrada Escritura. Luego todos los nacidos en pecado original vienen al mundo con la obligación de morir.

b) La corruptibilidad del cuerpo humano, formado de elementos contrarios que tienden a destruirse, tiene que desembocar, tarde o temprano, en la muerte natural, a no ser que un privilegio gratuito de Dios—como el que perdió el primer hombre por su culpa—venga a impedirlo milagrosamente. Ahora bien: ese privilegio se perdió para siempre y no se recuperará jamás en esta vida. Luego todos los hombres están, de suyo, condenados a morir.

[37] Qué haya de pensarse sobre la Santísima Virgen, que, aunque procedente de Adán por vía de generación natural, fue concebida sin mancha de pecado original, lo veremos un poco más abajo de esta misma sección (cf. escolio n.2).

Conclusión 2.ª: Es posible que la ley general de morir sufra de hecho alguna excepción.

172. Esta conclusión se apoya en la afirmación contenida en el símbolo de la fe, que anuncia la segunda venida de Cristo al fin de los tiempos para juzgar «a los vivos y a los muertos». Pero su principal fundamento—ya que esa afirmación del Símbolo se presta a muy diversas interpretaciones—estriba en unos textos de San Pablo que parecen afirmarlo así. Helos aquí:

Voy a declararos un misterio: No todos DORMIREMOS, *pero todos seremos inmutados* (1 Cor. 15,51).

Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, LOS VIVOS, LOS QUE QUEDAMOS PARA LA VENIDA DEL SEÑOR, *no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros,* LOS VIVOS, LOS QUE QUEDAMOS, *junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras* (1 Tes. 4,15-18).

Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto NO QUEREMOS SER DESNUDADOS, SINO SOBREVESTIDOS, *para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida* (2 Cor. 5,4).

La interpretación de estos textos no deja de tener dificultades. Desde luego parece del todo claro que la Vulgata da una versión inexacta del texto citado en primer lugar. El texto de la Vulgata dice así: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*, que habría de traducir al castellano en la siguiente forma: «Todos *resucitaremos*, pero no todos seremos inmutados». En este caso estaría claro que San Pablo afirmaba en ese texto la muerte universal de todos los hombres sin excepción, ya que para que todos resuciten es evidente que tienen que morir antes. El texto griego original, según las versiones más autorizadas, dice así: «πάντες οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα», que hay que traducir: «*No todos dormiremos*, pero todos seremos inmutados»; con lo cual cambia radicalmente el verdadero pensamiento de San Pablo.

He aquí tres notas exegéticas de los PP. Colunga y Bover, que dan la interpretación de esos textos tal como la prefieren los partidarios de la excepción de la ley general de morir en favor de los justos que vivan cuando sobrevenga el fin del mundo:

«El reino de los cielos no podemos gozarlo sin despojarnos antes de la corrupción del cuerpo. Supuesto lo que precede, va a declararnos un mis-

terio. ¿Cuál será? Según nos indica la Vulgata, que todos resucitaremos, pero no todos experimentaremos la inmutación que nos capacite para poseer el reino de Dios, porque los réprobos están excluidos de él. El texto griego dice más bien que no todos moriremos, aunque todos seremos inmutados para entrar en la gloria. San Pablo habla sólo con los fieles y respecto de los fieles; lo contrario supone el texto de la Vulgata. Esto es un misterio, ya anunciado en la 1 Tes. 4,14, y en la 2 Cor. 5,2s. A pesar de la universalidad de la sentencia pronunciada en el paraíso, algunos, tal vez muchos, los justos que en los últimos tiempos sean, en premio a los sufrimientos tolerados durante las postreras luchas del anticristo, obtendrán un indulto, para que, sin morir, pasen del estado actual corruptible al de la incorruptibilidad exigida para la posesión del reino de Dios» [38].

«La mención de los *vivos* después de recordar la resurrección de los muertos da a entender que los fieles *supervivientes* de la última generación no morirán» [39].

«Supone San Pablo que algunos de los fieles de la última generación no morirán. Si no fuera así, no hablaría de la posibilidad de ser *sobrevestidos* de la nueva vida sin ser antes *despojados* del cuerpo» [40].

Como se ve, los textos parecen del todo claros y terminantes a la luz de estas interpretaciones, que son compartidas por gran número de teólogos y exegetas [41]. El mismo Santo Tomás—partidario decidido, como vamos a ver en seguida, de la no exención de la muerte para nadie—admite, sin embargo, la *posibilidad* de esas exenciones. He aquí sus propias palabras:

«Aunque es doctrina mucho más probable y común que todos los que se encuentren al advenimiento del Señor morirán y poco después resucitarán, si fuese verdad lo que algunos dicen de que no morirán..., hay que decir que, aunque no mueran, existe en ellos el reato u obligación de morir, pero se lo quita Dios, que puede incluso condonar las penas debidas por los pecados actuales» [42].

Conclusión 3.ª Sin embargo, es mucho más probable que todos los hombres, sin excepción, sufrirán de hecho la muerte.

173. Esta conclusión es la de la mayor parte de los Padres latinos y la de algunos griegos, como Dídimo el Ciego y San Cirilo de Alejandría [43]; la de la inmensa mayoría de los teólogos escolásticos, con Santo Tomás a la cabeza; la del Catecismo del concilio de Trento [44] y la de la mayor parte de los exegetas antiguos y bastantes modernos [45].

[38] P. COLUNGA, *Sagrada Biblia* (Nácar-Colunga), nota a 1 Cor. 15,50. En el mismo sentido se expresa el P. Bover (véase *Biblia* de Bover-Cantera).

[39] P. BOVER, *Sagrada Biblia* (Bover-Cantera), nota a 1 Thes. 16,17. Lo mismo dice el P. COLUNGA en el mismo lugar.

[40] P. BOVER, o.c., nota a 2 Cor. 5,1-4. Véase, en idéntico sentido, la nota del P. COLUNGA a ese mismo lugar.

[41] Opinan del mismo modo la mayor parte de los Padres griegos, como San Gregorio Niseno (MG 44,205.208) y San Juan Crisóstomo (MG 61,364); entre los latinos, Tertuliano (ML 2,853) y San Jerónimo (ML 22,587s.967-978); algunos teólogos escolásticos y la mayor parte de los exegetas modernos: Cornely, Prat., Knabenbauer, Ogara, Huby, Bover, Colunga, Vosté, etc. El lector que quiera más abundante información sobre esta teoría puede encontrarla en BERAZA, *De novissimis*, n.980-1010.

[42] I-II,81,3 ad 1.

[43] Cf. DÍDIMO DE ALEJANDRÍA, según San Jerónimo: *Ep.* 119,5 (ML 22,969-970); SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA (MG 74,912s.).

[44] Cf. p.I.ª c.12 n.6.

[45] Modernamente, A. Romero expuso esta opinión, interpretando egregiamente en este mismo sentido los famosos textos de San Pablo a los Corintios y a los Tesalonicenses: cf. *Verbum Domini* 14 (1934) 142-148 250-255 267-275 313-320 328-336 375-383; 9 (1929) 307-312 339-347 360-364.

He aquí los argumentos del Doctor Angélico, que parecen del todo convincentes:

«Sobre esta cuestión hablan los santos de muy diversas maneras. Sin embargo, la opinión más segura y común es que todos los hombres morirán y resucitarán después de morir. Y esto por tres razones.

1.ª Porque es más conforme a la divina justicia, que condenó a todo el género humano por el pecado de nuestros primeros padres, en forma tal que todos los que descienden de ellos por generación natural contraigan la infección del pecado original y, por consiguiente, se hagan acreedores a la muerte.

2.ª Concuerda mejor con los datos de la Sagrada Escritura, que nos hablan de una resurrección *universal*. Y es evidente que no puede hablarse de resurrección sino del que ha muerto previamente.

3.ª Corresponde mejor al orden mismo de la naturaleza, en la que toda renovación supone una corrupción anterior: como el vinagre no puede volver a ser vino sino corrompiéndose el ácido acético que le hizo vinagre y volviendo a ser otra vez simple jugo de la vid. Luego desde el momento en que la naturaleza humana sufrió por el pecado una alteración que entraña la necesidad de morir, la muerte es para ella el medio necesario para llegar a la inmortalidad» [46].

Como se ve, los argumentos del Doctor Angélico son muy fuertes, sobre todo los dos primeros. Consta, en efecto, clarísimamente en la Sagrada Escritura la condenación a muerte de *todo* el género humano; y ello no solamente en el Antiguo Testamento, sino incluso en el Nuevo y en el mismo San Pablo (Rom. 5,12; 1 Cor. 15, 22; Hebr. 9,27). Por otra parte, son también terminantes en la Sagrada Escritura los textos que nos hablan de una resurrección *universal*, y en este mismo sentido hablan varias declaraciones dogmáticas de la Iglesia [47]. Si a esto añadimos que la misma Escritura nos dice que el mundo será consumido por el fuego, que destruye todo vestigio de vida [48], y que no es verosímil que a los justos de los últimos tiempos se les conceda un privilegio inherente al estado de justicia original—el tránsito a la gloria sin pasar por el trance de la muerte—que no se concedió a los apóstoles ni a los santos del Antiguo y Nuevo Testamento, ni a la mismísima Reina y Soberana de los ángeles—a pesar del privilegio singularísimo de su inmaculada concepción—, parece fuera de toda duda que ningún miembro de la familia humana dejará de rendir tributo a los derechos implacables de la muerte.

Pues, si esto es así, ¿cómo han de interpretarse las palabras del Símbolo de la fe: «Vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos», y los textos de San Pablo que parecen aludir a una excepción de la muerte en favor de los justos que vivan al fin de los tiempos? He aquí la solución más probable.

[46] *Suppl.*, 78,1.

[47] Cf. n.428s. de nuestra obra, donde examinamos esos datos de la Sagrada Escritura y de la Iglesia sobre la resurrección *universal*.

[48] Cf. n.424, donde explicamos la naturaleza de la última conflagración universal.

a) Las palabras «vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos», que se leen en los Símbolos de la fe y en varios lugares de la Sagrada Escritura (v.gr., 1 Thes. 4,13-16), han de interpretarse en el sentido de que los *vivos* son los que vivían (San Pablo y sus lectores) o vivimos todavía al tiempo de escribir o recitar esas palabras (todos nosotros), en oposición a todos los que han o habían muerto anteriormente. De esta manera desaparece en absoluto la dificultad. El sentido de esta expresión sería sencillamente éste: «Vendrá a juzgar a los que vivimos todavía o han muerto ya».

b) El texto de San Pablo: *No todos dormiremos*, puede interpretarse sin esfuerzo en el sentido de que *dormir* significa ahí el *estado de muerte*, en oposición a la muerte *casi momentánea* que precederá a la resurrección de los justos que vivan cuando sobrevenga el fin del mundo. El *misterio* de que habla San Pablo consiste en que nadie puede entrar en la gloria sin sufrir una previa inmutación.

Si a esto añadimos que la victoria de Cristo sobre la muerte parece exigir que todos los justos le acompañen en el hecho de su gloriosa resurrección—por consiguiente, previo el paso por la muerte—y que una cosa tan grave como una excepción en favor de los justos de última hora—que se negó a los apóstoles y a la misma Madre de Dios—no puede admitirse sin que se pruebe de una manera del todo *clara y terminante* (cosa que está muy lejos de haberse logrado a base de esos textos paulinos de sentido tan oscuro), parece que la afirmación de Santo Tomás de que la doctrina tradicional que no admite excepciones a la ley general de morir es «la más *segura* y *probable*», no tiene vuelta de hoja.

174. Escolios.—1.º El caso de Elías y Henoc.

La Sagrada Escritura parece indicar que fueron transportados de esta vida a la otra sin pasar por el trance de la muerte. He aquí los textos principales:

Fueron todos los días de la vida de Henoc trescientos sesenta y cinco años, y anduvo constantemente en la presencia de Dios, y desapareció, pues SE LO LLEVÓ DIOS (Gen. 5,23-24).

Siguieron andando y hablando (Elías y Eliseo), *y he aquí que un carro de fuego con caballos de fuego separó a uno de otro, y Elías subía al cielo en el torbellino* (2 Reg. 2,11).

Henoc fue grato a Dios y TRASLADADO, *ejemplo de piedad para las generaciones venideras* (Eccli. 44,16).

¡Cuán glorioso fuiste, Elías, con tus prodigios! ¿Quién podrá gloriarse de parecerse a ti?... Que fuiste arrebatado en un torbellino de fuego... Dichosos los que mueran después de haberte visto, pero más feliz tú, que por siempre vivirás (Eccli. 48,4-11).

Pocos en la tierra como Henoc, QUE FUE TRASLADADO DE LA TIERRA (Eccli. 49,16).

Elías, por su gran celo de la ley, fue arrebatado al cielo (1 Mach. 2,58).

Por la fe FUE TRASLADADO HENOC SIN PASAR POR LA MUERTE, *y no fue hallado, porque Dios le trasladó* (Hebr. 11,5).

¿Qué hay que pensar de todo esto? Sea lo que fuere del sentido verdadero de esos textos—en cuya interpretación exegética no coinciden los Santos Padres ni los especialistas en la materia—, hay que decir que, suponiendo que estén vivos todavía, morirán, sin duda, antes de la resurrección universal. Muchos Santos Padres —entre los que se cuenta el mismo San Agustín[49]—interpretan de Elías y Henoc el texto de «los dos testigos» del Apocalipsis que librarán la batalla final con el anticristo y serán muertos por la bestia para resucitar después de tres días y medio y subir al cielo en una nube (Apoc. 11,3-12). Como quiera que sea, no parece que pueda admitirse en favor de Elías y Henoc una excepción de la ley inexorable de la muerte, de la que no quedó exenta la misma Madre de Dios, como vamos a ver inmediatamente.

175. 2.º ¿Estuvo la Santísima Virgen María sujeta a la muerte?

A primera vista parece que hay que contestar negativamente. Porque, siendo la muerte una consecuencia y castigo del pecado original, parece que no puede afectar a la Virgen María, que fue milagrosamente concebida sin pecado original en virtud del privilegio singularísimo de su inmaculada concepción.

Y, sin embargo, la inmensa mayoría de los teólogos—casi la totalidad—están de acuerdo en decirnos que la Santísima Virgen María, a pesar de haber sido concebida sin pecado original, estuvo sujeta a la ley inexorable de la muerte y murió de hecho efectivamente.

Para deshacer esta aparente paradoja y contradicción basta con establecer una distinción muy sencilla: no es lo mismo ser concebido sin pecado original que poseer la justicia original tal como la tuvieron nuestros primeros padres antes de su pecado. La exención del pecado original supone únicamente la concepción en *gracia*, pero no el restablecimiento íntegro de todos los privilegios gratuitos que lleva consigo la justicia original. Algunos de esos privilegios —principalmente la exención del dolor y de la muerte—no convenía que los tuviera la Santísima Virgen; porque, habiendo sido predestinada por Dios para ser la *Corredentora* del género humano, se requerían para ello sus sufrimientos y su muerte, como se requirieron—en el plan divino de la redención—los sufrimientos y la muerte del Hombre-Dios.

He aquí cómo explica todo esto un eminente mariólogo contemporáneo. Después de decir que la Santísima Virgen, a pesar de su concepción inmaculada, estuvo sometida a la ley general de la muerte, infligida por Dios a la naturaleza humana, escribe el P. Merkelbach:

«Pues la naturaleza humana es sustancialmente mortal y pasible por sus mismos principios, es decir, por parte de la materia, porque el cuerpo está compuesto de elementos contrarios, y es, por tanto, disoluble. Si el hombre fue constituido inmortal en cierto modo, en cuanto que podía no morir,

[49] Cf. San Agustín, *Serm.* 299 n.11: PL 38,1376.

esto era por un don gratuito y por beneficio de la gracia, como sabemos por el concilio Milevitano II (Denz. 101), Arausicano II (Denz. 174-175) y por el concilio de Trento (Denz. 788). Por lo cual María, engendrada de Adán después del pecado, debió tener, naturalmente, por condición y por defecto de su naturaleza, la mortalidad.

Y aunque por un privilegio singular haya sido creada en gracia, no lo ha sido, sin embargo, en justicia original; en particular no le fue restituida la inmortalidad o la impasibilidad, como tampoco a Cristo, porque no están necesariamente unidas a la gracia, y por otra parte son irreprensibles [50] y pueden ser convenientemente ordenadas al fin de la redención».

Y esto se hizo, efectivamente, «en conformidad con la ley de Dios y el divino beneplácito. Esto es, porque Cristo debía someterse voluntariamente a la ley de Dios, que establece la muerte, y redimir al género humano del pecado con su pasión y su muerte, también María, asociada a la obra de la redención, debía padecer y morir como Cristo y someterse al mandato de la muerte. Lo que hizo consintiendo en ser madre de Dios-Redentor, y por eso mismo en toda la obra de la salvación al decir: *Hágase en mí según tu palabra* (Lc. 1,38)» [51].

Está, pues, fuera de toda duda que la Virgen Santísima estuvo sometida a la ley de la muerte y de hecho murió en realidad. Precisamente el papa Pío XII, en la bula *Munificentissimus Deus*, donde define la asunción de María en cuerpo y alma al cielo, supone y da por cierta la muerte de la Virgen, si bien no quiso definirla expresamente, acaso para no declarar herética la doctrina de los poquísimos teólogos que se empeñan todavía en decir que no murió [52].

IV. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Estudiadas ya, con la máxima extensión que nos ha permitido la índole de nuestra obra, todas las cuestiones fundamentales en torno al hecho formidable de la muerte, veamos ahora, para redondear la doctrina, las más importantes cuestiones complementarias. Las principales se refieren a los cuidados debidos a los moribundos en cuanto al cuerpo y al alma, a la agonía que suele preceder a la muerte y al problema interesantísimo que plantea la llamada «muerte aparente», como distinta de la «muerte real». Vamos a examinarlas una por una.

A) Cuidados debidos a los moribundos

No olvidemos que el hombre, mientras vive, es un ser compuesto de cuerpo y alma. Ambos tienen sus derechos y deberes aun desde el punto de vista puramente natural. Justo es tenerlos en cuenta, ya que los derechos ajenos fundan en nosotros una serie de deberes correlativos que es obligatorio cumplir. Veamos los principales con relación al cuerpo y al alma.

50 O sea, no suponen ninguna imperfección moral en los que las padecen. *(N. del A.)*

51 P. MERKELBACH, O.P., *Mariología*, ed. española, traducida por el P. Pedro Arenillas (Bilbao 1954) p.361-362.

52 El lector que quiera más abundante información sobre la muerte de María leerá con provecho, entre otras muchas, las siguientes obras: SAURAS, O.P., *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia 1950); BOVER, S.I., *La Asunción de María* (BAC, n.27); MERKELBACH, O.P., *Mariología* (Bilbao 1954); GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *La Madre del Salvador* (Buenos Aires 1947), y ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* (BAC, n.8).

1. **Con relación al cuerpo.**—El principal de ellos—hablamos de los puramente naturales—es aliviarle en lo posible sus sufrimientos, haciéndole más llevadero el trance terrible de la muerte. Ello plantea algunos problemas muy interesantes desde el punto de vista de la moral cristiana, que vamos a exponer en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: En general es lícito y cristiano aliviar los dolores de los enfermos dentro de los límites impuestos por la moral católica.

176. La razón es muy sencilla. Si siempre es lícito y cristiano aliviar el dolor ajeno en cualquiera de sus manifestaciones, ¿cómo no lo sería tratándose de un enfermo grave, que lo necesita más más que nadie para conservar la serenidad de su espíritu y prepararse para el tránsito formidable a la eternidad? Precisamente, como veremos en seguida, uno de los efectos maravillosos del sacramento de la extremaunción es el de aliviar y confortar al enfermo.

Todo, pues, cuanto tienda a aliviar al enfermo física o moralmente—inyecciones, medicamentos, palabras de consuelo, etc.—no sólo es lícito, sino altamente caritativo y cristiano; con tal, naturalmente, de contenerse dentro de los límites impuestos por la moral católica, que vamos a precisar en la siguiente conclusión.

Conclusión 2.ª: Sin embargo, no es lícito jamás abreviar directamente la vida del enfermo para que deje de sufrir.

177. Los partidarios de la llamada *eutanasia* (muerte dulce) no vacilan en decir que es lícito matar directamente a un enfermo incurable con el fin *caritativo* (!) de ahorrarle sufrimientos inútiles. Y para justificar semejante enormidad añaden que, así como se mata por un instinto de piedad a un animal enfermo que sufre horriblemente, con mayor razón hay que apiadarse de un hombre, que tiene un organismo más perfecto que el del bruto y, por lo mismo, más sensible al dolor.

Como se ve, semejantes enormidades sólo puede decirlas un materialista refinado que haya perdido por completo la noción del espíritu y de las exigencias del orden moral y cristiano. El hombre no es dueño de su vida. La ha recibido directamente de Dios y nada puede hacer para adelantar la hora fijada por los designios adorables de su divina providencia. Sólo Dios—o la legítima autoridad en nombre de El, tratándose de un culpable o criminal—pueden señalar al hombre el término de una vida que no ha recibido en calidad de dueño absoluto, sino de mero administrador.

En concreto y con relación al alivio de los sufrimientos de un enfermo, la moral católica preceptúa lo siguiente:

«No es lícito matar a los viejos, enfermos o que padecen enfermedades incurables y hereditarias, locos, etc., aunque no reporten ninguna utilidad material a la sociedad y sí grandes trastornos y gravámenes. Lo contrario supone una concepción materialista de la vida que ofende los derechos in-

violables de Dios y del prójimo, y al verdadero bien de la sociedad, que no consiste en modo alguno en la sola prosperidad material. Por la misma razón no es lícito acabar de matar a los gravemente heridos o a los moribundos para que no sigan padeciendo sin remedio, ni acelerarles directamente la muerte, sino únicamente hacérsela más suave y menos dolorosa.

No es lícito al médico hacer *experimentos* que puedan ser mortales—a base de medicamentos u operaciones quirúrgicas—, ya sea en sí mismo, ya en sus clientes, ya sea queriendo ellos mismos o sin quererlo, aunque el experimento pudiese redundar en gran beneficio de la humanidad en caso de resultar bien; porque con ello se intenta *directamente* un peligro de muerte que no puede justificarse por muy excelente que sea el fin intentado. A no ser, tal vez, cuando no pueden aplicarse otros remedios mejores a un enfermo cuya vida o integridad perecerá ciertamente sin ese experimento» [53].

En cuanto al uso de narcóticos (morfina, éter, cloroformo, etc.), hay que atenerse a las siguientes normas [54]:

1. Si se emplean dosis capaces de producir directamente la muerte por su efecto tóxico, son intrínsecamente malas, y su empleo es pecado grave aunque lo pida el propio enfermo (que no tiene derecho a abreviar su vida).

2. Si la dosis empleada, aunque no produzca directamente la muerte, ha de privar al enfermo del uso de la razón hasta el momento de morir:

a) No se puede permitir jamás al moribundo que no haya recibido los últimos sacramentos, pues con ello se le haría imposible su recepción, acaso con grave peligro para la salvación de su alma, que vale infinitamente más que su alivio corporal.

b) Se podrá aplicar al moribundo que se halle bien preparado para morir, si él mismo la pide para suavizar dolores *extraordinarios*, sobre todo cuando de lo contrario haya peligro de desesperación, blasfemias, etc. Parece que no es lícito cuando se trata de simples dolores *ordinarios*, pues con ello se le priva al enfermo de la posibilidad de merecer ante Dios con la cristiana aceptación de sus dolores, que es un bien espiritual mucho mayor que el simple alivio corporal.

3. Si se trata de privar del uso de la razón *por poco tiempo*, podrá permitirse más fácilmente por motivos menos graves, aunque siempre con prudencia.

4. Todo lo que tienda a aliviar al enfermo sin acelerarle la muerte ni privarle del uso de la razón, es de suyo lícito y honesto. Téngase en cuenta, sin embargo, lo que vamos a decir inmediatamente.

Conclusión 3.ª: Si el enfermo los lleva con paciencia y resignación cristiana, puede ser altamente caritativo no aliviarle artificialmente sus dolores.

178. El mundo materialista y sensual no entenderá jamás esta conclusión, que calificará, en su ceguera, de inhumana y cruel. Pero el cristiano que tenga ideas claras sobre la eficacia redentora del dolor y de su alto valor meritorio cuando se sufre por amor de Dios en unión con los dolores de Jesús y de María, no vacilará en aceptarla de buen grado. El enfermo puede con esos dolores de última hora, soportados con paciencia y resignación, aumentar en gran escala sus merecimientos eternos y disminuir considerablemente las dolorosas

53 Cf. ZALBA, *Theologiae moralis summa*, t.2 (BAC, n.106) n.264 appl.1 y 6.
54 Cf. ARREGUI, *Compendio de teología moral* (Bilbao 1945), n.114,4; ZALBA, l.c., appl.7.

purificaciones que le aguardan en el purgatorio, que serán incomparablemente más intensas que las de esta vida y no le reportarán, por otra parte, ningún nuevo mérito para la vida eterna. Hace falta estar ciego o privado enteramente de todo sentimiento sobrenatural para no darse cuenta de que es mil veces preferible padecer en esta vida mucho *menos* y con *gran mérito* que en la otra vida mucho *más* y *sin mérito ninguno*.

Por eso los santos preferían siempre el dolor al placer, aun el lícito y honesto. No estaban locos: veían, simplemente, con claridad. Somos nosotros los que, en nuestra miopía, enfocamos todas las cosas desde el punto de vista puramente humano y natural, obteniendo con ello una visión borrosa y deformada de la realidad. ¿Cuándo caeremos definitivamente en la cuenta de que el alma vale mucho más que el cuerpo y la vida eterna incomparablemente más que la temporal?

Claro que, si el enfermo no lleva con la suficiente resignación sus propios dolores, es mejor—aun desde el punto de vista de la caridad cristiana—aliviárselos con los calmantes oportunos. Porque, si el sufrimiento bien soportado es fuente de grandes merecimientos, mal soportado puede ser incluso ocasión de pecado. Es preferible un acto de amor y de arrepentimiento hecho con serenidad y sin sufrimiento alguno que un gran dolor soportado con impaciencia. «En todo es menester discreción», decía Santa Teresa de Jesús.

2. Con relación al alma.—Como acabamos de ver, los cuidados corporales debidos al enfermo tienen su importancia y su valor cristiano; pero son incomparablemente superiores los que se refieren al alma. Estos se relacionan directamente con la vida eterna; aquéllos afectan tan sólo a esta pobre vida temporal.

Un solo principio basta para iluminar todo el conjunto de nuestros deberes con relación al alma de un moribundo: hay que hacer todo cuanto esté a nuestro alcance para asegurarle la salvación eterna. Pero, para concretar un poco más, vamos a exponer con detalle lo relativo a la recepción de los santos sacramentos y a la recomendación del alma.

179. *a)* LA CONFESIÓN DEL ENFERMO.—Es muy conveniente que el enfermo reciba la absolución de sus pecados apenas iniciada la gravedad, aunque no exista todavía peligro de muerte próxima. Si esta práctica se extendiera entre el pueblo cristiano, como es altamente de desear, traería grandísimas ventajas en todos los órdenes. Con ella se disiparía en gran escala ese estúpido y anticristiano pretexto—que a tantas pobres almas habrá costado su salvación eterna—de que *se va a asustar el enfermo* si se le habla de confesión. Es éste uno de los mayores crímenes que pueden cometerse, de los que claman venganza el cielo y no quedarán sin castigo en esta vida o en la otra. Hay familias tan necias e insensatas, que prefieren que su enfermo *se vaya tranquilamente al infierno sin asustarse* antes que al cielo a costa de un pequeño susto. Es el colmo de

la ceguera e insensatez. ¡Ay de los que tengan sobre su conciencia semejante crimen! Tendrán que darle terrible cuenta a Dios. Escuchemos a un autor contemporáneo hablando de estas cosas:

«¿Morirás sin darte cuenta? ¿Quiénes son los moribundos inconscientes? Llamo yo así a aquellos desgraciados que, gravemente enfermos, pero engañados por sus parientes, que les ocultan la gravedad de su enfermedad y la cercanía de su fin, no saben que van a morir hasta que mueren; ni caen en la cuenta de que van al juicio de Dios hasta que están en él.

Sus parientes y amigos, su padre, su madre, sus hermanos, crueles e impíos, a pesar de verle caminar a la muerte, por no alarmarle, no se lo advierten, ni le traen al confesor, ni le procuran los últimos sacramentos, ni le avisan para que se prepare. ¡Oh terrible desgracia y aun a veces terrible castigo del justo Juez, que permite que los propios amigos y parientes sean cómplices criminales de la condenación de tantos moribundos! ¿Quién dirá los que se han condenado porque sus parientes no les avisaron a tiempo para que recibiesen los sacramentos?

Pedid al Señor que quite semejante horrible prejuicio a los cruelmente compasivos homicidios de estas almas. ¡Oh padre, oh madre, oh hermanos e hijos del moribundo!, no le dejéis morir sin sacramentos. No temáis que por esto se asuste ni le venga ningún mal. Yo os aseguro que por recibir el viático no sólo no se pondrá peor, antes mejorará y se aliviará. Y acaso se curará.

Roguemos a Dios para que no paguen estos infelices las negligencias de sus parientes y amigos, y no se condenen, sino que, o merezcan la gracia de que sus parientes les avisen de su peligro y estado, o, lo que es mejor, ellos mismos, dándose cuenta de su estado y de la proximidad de la muerte y el juicio definitivo, pidan los sacramentos y los reciban como todo cristiano debe recibirlos, cuando aún tiene uso de razón, cuando aún puede recibirlos bien, cuando aún está a tiempo para arreglar todos sus asuntos» [55].

Advertimos, por otra parte, que la recepción de los santos sacramentos en el trance de la muerte es un verdadero *mandamiento* de la santa madre Iglesia, que obliga tan gravemente—por lo menos—como el de oír misa los domingos y días festivos [56]. De modo que el enfermo *grave* que rehusara recibirlos o los familiares que por no asustarle o por cualquier otro pretexto estúpido no le avisan a tiempo—sobre todo si el enfermo no se da cuenta por sí mismo de que está gravemente enfermo—cometen, sin duda ninguna, un verdadero pecado mortal [57].

180. *b)* EL SANTO VIÁTICO.—Después de la confesión y absolución sacramental tiene que recibir el enfermo el santo viático, que es una de las más emocionantes manifestaciones del amor y misericordia de Dios.

55 P. VILARIÑO, *Caminos de vida*, n.11: *Cómo se muere.*

56 Cf. C. I. C., cn.864,1.° El canon habla solamente del viático, pero ya se comprende que, de ordinario, debe precederle la confesión sacramental.

57 Propiamente hablando, el pecado de los familiares sería contra la *caridad*; no contra el *mandamiento* de la Iglesia, que obliga únicamente al enfermo. Sin embargo, el canon 860 del Código de Derecho Canónico advierte expresamente que «la obligación del precepto de recibir la comunión que tienen los impúberes recae también, *y de una manera especial*, sobre aquellos que deben cuidar de los mismos, esto es, sobre los padres, tutores, confesor, maestros y párrocos». Acaso, por analogía, pudiera decirse otro tanto de los familiares que no avisan a tiempo al enfermo, sobre todo si éste no se da cuenta de su peligrosa situación.

¡El viático! Es Jesucristo nuestro Señor que viene a visitar al pobre enfermo cuando éste no puede ya acudir al templo a visitarle a El. Es el Buen Pastor, que viene en busca de su ovejuela para ponerla sobre sus hombros y conducirla al redil eterno a despecho del lobo infernal, que tantas veces trató de llevarla consigo. Es el Juez de vivos y muertos, que viene a tranquilizar al pobre reo momentos antes de comparecer ante su tribunal, presentándose a él en plan de Padre amorosísimo, que perdona y olvida la ingratitud de su hijo pródigo; de Médico divino, que viene a curar las llagas de su alma robusteciéndola con una celestial «comida para el camino» (que eso significa la palabra *viático)*; de Abogado defensor, que quiere arreglarle los papeles de su causa para darle poco después un veredicto de salvación; de Amigo divino, que quiere ser nuestro compañero en el gran viaje a la eternidad. ¿Puede imaginarse alguna cosa más dulce y suave que recibir en el corazón a Jesucristo sacramentado, como Padre amorosísimo, momentos antes de comparecer ante El como Juez supremo, del que depende nuestra eternidad?

Procuremos siempre que nuestros enfermos reciban muy a tiempo el santo viático. Y después de recibirlo dejémosles un buen rato a solas con el Señor, para que le pidan despacio perdón, le abracen fuertemente contra su pecho y le rueguen que, cuando poco después comparezcan delante de El en calidad de reos, no les juzgue según merezcan sus pecados, sino según la medida de su inefable misericordia.

He aquí lo que preceptúa la Iglesia en su Código de Derecho Canónico en torno a la recepción del santo viático:

«En peligro de muerte, cualquiera que sea la causa de donde ésta proceda, obliga a los fieles el precepto de recibir la sagrada comunión» (cn.864,1.°).

«Aunque hayan recibido ya en el mismo día la sagrada comunión, es muy recomendable que, si después caen en peligro de muerte, comulguen otra vez» (ibid., 2.°).

«Mientras dure el peligro de muerte, es lícito y conveniente recibir varias veces el santo viático en distintos días, con consejo de un confesor prudente» (ibid., 3.°).

«No debe diferirse demasiado la administración del santo viático a los enfermos, y los que tienen cura de almas deben velar con esmero para que los enfermos lo reciban estando en su cabal juicio» (cn.865).

«Para que pueda y *deba* administrarse la santísima eucaristía a los niños en peligro de muerte, basta que sepan distinguir el cuerpo de Cristo del alimento común y adorarlo reverentemente» (cn.854,2.°) [58].

181. *c)* LA EXTREMAUNCIÓN.—Todavía la misericordia de Dios no se vio satisfecha con la institución de los dos grandes sacramentos de la penitencia y eucaristía, que preparan tan excelen-

58 Nótese la importancia y belleza de este canon. La Iglesia *manda* que los niños pequeños en peligro de muerte reciban el viático aun antes de haber recibido la primera comunión y sin que sepan el catecismo ni ninguna otra cosa. Basta con que sepan que aquello que se les da no es el pan material, sino el cuerpo de Cristo (del Niño Jesús, se les puede decir) envuelto en aquellos accidentes eucarísticos. El niño recibirá con ello un aumento de gracia santificante (*ex opere operato*, o sea por la virtud misma del sacramento), que se traducirá después en un aumento de gloria para toda la eternidad. Es lástima que por no saber estas cosas tan bellas las omitan muchas familias cristianas cuando se les muere uno de sus hijos pequeñitos.

temente al enfermo para el gran viaje a la eternidad. Quiso instituir también el sacramento de la extremaunción, que produce en el alma, y aun en el cuerpo del enfermo, los admirables efectos que vamos a recordar a continuación.

Nótese que la palabra *extrema* no quiere decir que este sacramento deba ser administrado cuando el enfermo se encuentre ya *in extremis*, o sea, a punto de expirar. Al contrario, es un sacramento más propio de los enfermos que de los moribundos; y por eso, la santa Iglesia pide en las oraciones y ritos de su administración la salud del alma y del cuerpo del enfermo. Por consiguiente, hay que recurrir a este sacramento desde el momento en que se está gravemente enfermo, aunque no haya peligro *inminente* de muerte, con tal de que ese peligro exista ya de algún modo (cf. cn.940).

Los niños llegados al uso de la razón y capaces de pecar pueden y deben recibir la extremaunción en caso de grave enfermedad. Si hay duda sobre si han llegado o no al uso de razón, debe administrárseles el sacramento bajo condición; y lo mismo cuando se duda si hay verdadero peligro de muerte o si ha muerto ya el enfermo (cn.941).

He aquí los admirables efectos que produce la extremaunción dignamente recibida:

a) Aumenta en el alma la gracia santificante, destruyendo las reliquias del pecado (debilidad, malas inclinaciones, etc.) y fortaleciendo el alma contra los males pasados, presentes y futuros [59].

b) Le borra los pecados mortales en caso de que el hombre, inculpablemente, no pueda confesarse, con tal de que tenga atrición sobrenatural por sus pecados [60]. La razón es porque, aunque éste sea de suyo un sacramento de *vivos*—cuya recepción exige el estado de gracia en el alma—, accidentalmente puede actuar como un sacramento de muertos, dándole la gracia al pecador de buena fe que no puede confesarse.

c) Le quita—en parte al menos, y según el grado de sus disposiciones interiores—la pena temporal debida por los pecados ya perdonados [61].

d) Le restituye la salud del cuerpo, si es conveniente para su alma. Este es un efecto secundario, pero infalible si conviene al bien espiritual del enfermo [62]. Se han dado infinidad de casos de enfermos que empezaron a mejorar apenas recibir la extremaunción, hasta recobrar por completo la salud. En todo caso, si no le conviene la salud, aliviará los dolores del enfermo.

Por estos maravillosos efectos puede verse la importancia extraordinaria que tiene este admirable sacramento. Hay que procurar que todos los enfermos lo reciban a tiempo, como desea maternalmente la Iglesia (cn.944). En casos, sobre todo, de muertes repentinas, puede depender del sacramento de la extremaunción la misma salvación eterna de un ser querido.

En efecto, para la recuperación de la gracia santificante en un enfermo destituido ya del uso de los sentidos *es más seguro el sacramento de la extremaunción que la misma absolución sacramental.* La razón es porque el sacramento de la penitencia requiere, para su validez, al menos la atrición sobrenatural del pecador *manifestada externamente de algún modo.* En cambio, para la validez de la extremaunción es suficiente la *atrición habitual, aunque no se la manifieste externamente de ningún modo.* Por consiguiente, podría darse el caso (v.gr., en un hombre que acaba de morir atropellado por un automóvil, pero que está todavía en el período de la muerte aparente) que la absolución sacramental no surtiera efecto alguno y se condenara por estar en pecado mortal y no haber manifestado su arrepentimiento de atrición en forma externa, ya que faltaría con ella la *materia próxima* necesaria para la validez del sacramento de la penitencia. Y, en cambio, ese mismo hombre podría recuperar la gracia y salvarse con el sacramento de la extremaunción, ya que para éste no se requiere ninguna manifestación *externa* de dolor, con tal de tenerla interiormente (atrición sobrenatural) al menos de una manera habitual.

[59] *Suppl.*, 30,1; cf. Denz. 927.
[60] *Suppl.*, 30,1 ad 2.
[61] *Suppl.*, 30,1; cf. Iac. 5,15; Denz. 927.
[62] *Suppl.*, 30,2; cf. Denz. 700 909 927.

Por esta razón, nunca se insistirá bastante en la necesidad de llamar urgentemente al sacerdote, en casos de muerte repentina por enfermedad o accidente, para que administre al presunto muerto la absolución sacramental y, sobre todo, el sacramento de la extremaunción. ¡Cuántos desgraciados se habrán perdido para siempre por el descuido de su familia, que se preocupó tan sólo de llorarle inútilmente en vez de haberle procurado la salvación del alma mediante el sacramento de la extremaunción! Volveremos sobre esto al hablar de la muerte aparente en relación con los santos sacramentos.

182. *d)* LA BENDICIÓN APOSTÓLICA.—Después de administrados los sacramentos de la penitencia, eucaristía y extremaunción, suele darse al enfermo la bendición papal con indulgencia plenaria. Puede darla cualquier sacerdote que asista al enfermo, sea o no párroco. Y el efecto de esa indulgencia plenaria lo recibe el enfermo no en el momento en que se le administra, sino en el instante mismo de morir. Bajo pena de nulidad debe usarse la fórmula de Benedicto XIV, que traen el Ritual, Breviario y Diurno.

Si consiguiera lucrar plenamente esta indulgencia plenaria, el alma quedaría totalmente exenta de las penas del purgatorio. De ahí la gran importancia de la conveniente preparación del enfermo. Para su validez se requiere que éste pronuncie con la boca, o al menos con el corazón, el santo nombre de Jesús. Es también necesario que acepte con resignación, en expiación de sus pecados, los dolores de la enfermedad y la misma muerte si Dios ha determinado enviársela en aquella ocasión.

183. *e)* LA RECOMENDACIÓN DEL ALMA.—La principal preparación para la muerte es la digna recepción de los últimos sacramentos en la forma que acabamos de decir. Pero la santa madre Iglesia no se cansa de prodigar sus cuidados maternales sobre sus hijos moribundos, que van a emprender el viaje hacia la patria y les ayuda y asiste hasta el momento mismo de exhalar el último suspiro. Por eso ha incluido en su *Ritual Romano* (tit.5 c.7) las bellísimas oraciones que se dicen por los enfermos situados ya *in extremis*, y que llevan el

título de «recomendación del alma». Estas oraciones debe decirlas el sacerdote si está presente; pero, en su ausencia, puede recitarlas cualquier persona que asista al moribundo.

He aquí algunos fragmentos de las bellísimas oraciones de la «recomendación del alma»:

«Sal de este mundo, alma cristiana, en el nombre de Dios Padre todopoderoso, que te creó; en el nombre de Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por ti padeció; en el nombre del Espíritu Santo, que en ti se infundió; en el nombre de la gloriosa y santa Madre de Dios, la Virgen María; en el nombre de San José, ínclito Esposo de la misma Virgen; en el nombre de los ángeles y arcángeles, en el nombre de los tronos y dominaciones, en el nombre de los principados y potestades, en el nombre de los querubines y serafines, en el nombre de los patriarcas y profetas, en el nombre de los santos apóstoles y evangelistas, en el nombre de los santos monjes y ermitaños, en el nombre de las santas vírgenes y de todos los santos y santas de Dios; descansa hoy en paz, y tu morada sea la santa ciudad de Sión. Así sea.

Dios misericordioso, Dios clemente, Dios que, según la muchedumbre de tus misericordias, borras los pecados de los arrepentidos y los limpias por la gracia de remisión de las culpas de sus pasados crímenes, mira propicio a este tu siervo y escucha las súplicas con que de todo corazón te pide el perdón de todos sus pecados. Renueva en él, ¡oh Padre piadosísimo!, todo lo que corrompió la fragilidad terrena o mancilló la malicia del demonio; y añade a la unidad del cuerpo de la Iglesia ese miembro redimido. Apiádate, Señor, de sus gemidos, apiádate de sus lágrimas; y admite al misterio de tu reconciliación al que no confía sino en tu misericordia. Por Cristo Nuestro Señor. Así sea.

Encomiéndote a Dios todopoderoso, querido hermano, y entrégote en manos de Aquel cuya criatura eres, para que, después que hayas pagado la deuda de la humanidad mediante la muerte, vuelvas a tu autor, que te formó del barro de la tierra. Una esplendorosa multitud de ángeles venga al encuentro de tu alma cuando salga de tu cuerpo; venga a recibirte el senado de los apóstoles, que son los jueces del mundo; sálgate al camino el ejército triunfante de los mártires con sus blancas vestiduras; rodéete la muchedumbre rutilante de los confesores con sus lirios en las manos; recíbate con sus cánticos el coro de las vírgenes, y sé estrechado con el abrazo del beatífico reposo en el seno de los patriarcas. San José, dulcísimo abogado de los moribundos, te aliente a grande esperanza; la Virgen María, santa Madre de Dios, vuelva a ti sus ojos benigna; aparezca ante tus ojos, dulce y festivo, el semblante de Cristo Jesús, el cual te señale lugar entre los que forman su eterna corte.

No sientas ninguno de los horrores de las tinieblas, ni el rechinar de dientes de los que arden en las llamas, ni suplicio alguno de los tormentos del infierno.

Retroceda ante ti el horribilísimo Satanás con sus satélites; tiemble al verte llegar acompañado de los ángeles y huya al horrendo caos de la eterna noche. Levántese Dios, y sean desbaratados sus enemigos, y huyan de su vista los que le aborrecen. Desvanézcanse como se desvanece el humo; como se derrite la cera en presencia del fuego, así perezcan los pecadores a la vista de Dios; y banqueteen los justos y regocíjense en el acatamiento divino.

Así, pues, confúndanse y avergüéncense todas las legiones infernales, y los ministros de Satanás no osen estorbar tu camino. Líbrete del tormento Cristo, que por ti fue crucificado. Líbrete de la muerte eterna Cristo, que se dignó morir por ti. Póngate Cristo, Hijo de Dios vivo, en los jardines

siempre amenos de su paraíso, y reconózcate aquel verdadero Pastor por oveja de su rebaño. El te absuelva de todos tus pecados y te coloque a su diestra en la heredad de sus escogidos. Veas a tu Redentor cara a cara y, asistiendo siempre en su presencia, contemples la divina verdad, manifestísima a los ojos bienaventurados. Colocado, pues, entre los ejércitos bienaventurados, goza de la dulcedumbre de la contemplación divina por los siglos de los siglos. Así sea.

Rogámoste, Señor, que no te acuerdes de los pecados de su juventud ni de sus extravíos; antes bien, según tu gran misericordia, acuérdate de él en la gloria de tu claridad. Abránsele los cielos, festéjenle los ángeles. Recíbale, Señor, en tu reino a tu siervo. Recíbale San Miguel, arcángel de Dios, que mereció el principado de la celestial milicia. Sálganle al encuentro los santos ángeles de Dios y condúzcanle a la ciudad de la Jerusalén celestial. Recíbale San Pedro Apóstol, a quien Dios entregó las llaves del reino de los cielos. Ayúdele San Pablo Apóstol, que mereció ser vaso de elección. Interceda por él San Juan Apóstol, escogido de Dios, a quien fueron revelados los secretos del cielo. Rueguen por él todos los santos apóstoles, a quienes el Señor confirió la potestad de atar y desatar. Intercedan por él todos los santos escogidos de Dios, que padecieron tormentos en este mundo por el nombre de Cristo; para que, libre de las ataduras de la carne, merezca llegar a la gloria del reino celestial, concediéndoselo Nuestro Señor Jesucristo, quien con el Padre y el Espíritu Santo vive y reina por los siglos de los siglos. Así sea».

B) La agonía

Se acerca el desenlace definitivo. El enfermo, por lo general, experimenta una honda transformación. Su rostro palidece, la nariz se afila, los labios se tornan amoratados, los ojos empiezan a vidriarse, la respiración es cada vez más anhelante, un trágico estertor se va acentuando por momentos... Es la *agonía*, que suele presentarse casi siempre poco antes de morir, aunque varíen infinitamente sus modalidades, sus grados y su duración.

El estudio de este impresionante fenómeno corresponde principalmente a los médicos. Tratándose de una profunda alteración de las funciones fisiológicas del organismo humano, a ellos pertenece averiguar sus causas, señalar sus características y formular las leyes a que está sometida.

Nosotros vamos a resumir aquí las enseñanzas de los doctores Henri Bon y Jorge Surbled [63], que enjuician los hechos con criterio netamente católico. Para mayor claridad dividimos la materia en pequeños párrafos.

184. 1. Gran variedad de formas.—La agonía no tiene uniformidad alguna. Varía muchísimo según la naturaleza de la última enfermedad. No es la misma en el viejo que en el adulto o en el niño. Puede durar unas horas, un día, varios días inclusive; puede terminar en media hora y aun menos. Pero ya hemos indicado los síntomas más frecuentes que presenta, y la reunión de ellos será un dato interesantísimo para el médico, el sacerdote y la familia del moribundo.

[63] Cf. HENRI BON, *La muerte y sus problemas* (Madrid 1950) c.2 y 3; ID., *Compendio de medicina católica* (Madrid 1942) p.5.ª c.13; y JORGE SURBLE, *La moral*..., p.9.ª c.2-5.

En esos momentos hay que redoblar los esfuerzos para rodear al enfermo de una atmósfera de serenidad y de paz, con el fin de que el tránsito a la eternidad se haga del modo más conveniente para la salvación eterna de su alma. Cometen, en este sentido, gravísima imprudencia los familiares que empiezan a gritar o llorar en voz alta, asustando al pobre enfermo y haciéndole mucho más dolorosos sus últimos momentos en este valle de lágrimas y de miserias.

185. 2. A veces falta por completo.—No siempre, sin embargo, se presenta la agonía. Falta especialmente cuando alguna de las tres grandes funciones del organismo (inervación, circulación o respiración) se encuentra bruscamente suprimida. Tal ocurre, principalmente, cuando la muerte se produce por un accidente violento (tiro en la cabeza, descarga eléctrica, *shock* traumático intenso, etc.). Pero puede también producirse por algunas afecciones internas, tales como la hipertrofia del timo, la embolia o la hemorragia cerebral masiva. En estos casos, el hombre sano pasa en un instante de la vida a la muerte, a veces en el momento de pronunciar una palabra o de sonreír serenamente. Es la *muerte súbita*, cada vez más frecuente en la vida agitada y vertiginosa que caracteriza al mundo de hoy.

186. 3. Principales clases de agonía.—Siguiendo en parte al doctor Bon[64], podemos clasificar en tres grupos las modalidades principales de la agonía: con aumento de lucidez mental, con lucidez imposible de manifestar y en plena inconsciencia mental. He aquí la descripción de cada una de ellas:

a) AGONÍA CON AUMENTO DE LUCIDEZ MENTAL.—Por muy extraño que a primera vista pudiera parecer, se han comprobado numerosísimos casos de extraordinaria lucidez mental en los moribundos. Diríase que el alma, a punto ya de separarse del cuerpo, comienza a actuar con una intensidad desacostumbrada, a la manera de los espíritus angélicos. Sobre todo es frecuentísimo entre los moribundos el caso de contemplar en un instante, con extraordinaria viveza y colorido, todo el conjunto de la vida pasada, como si apareciera reflejada de pronto en una pantalla cinematográfica. A veces un episodio emocionante de la infancia (la primera comunión, la muerte de un ser querido, etc.) ejerce una influencia tal en el ánimo del moribundo, que determina muchas veces su conversión y vuelta a Dios después de haber permanecido alejado de El durante largos años y acaso la casi totalidad de la vida. Escuchemos al doctor Bon explicando un poco estos extraños fenómenos:

«El fisiologista Haller dice que con frecuencia ha sorprendido en los labios de los moribundos una dulce y agradable sonrisa con la expresión de la más viva esperanza. Una muerte semejante—agrega—es verdaderamente el último y el más poderoso deseo del sabio.

Esto se armoniza poco con la hipótesis del funcionamiento de un organismo en decaimiento, de un organismo en trance de sufrir, si el pensamiento es elaborado por él. Mientras que esto se explica muy bien por la liberación

64 Cf. *La muerte y sus problemas*, c.2.

gradual del alma de las impresiones corporales a medida que cada una de las funciones va debilitándose. Se ha descrito con frecuencia la insensibilidad gradual de las diferentes partes del cuerpo en el curso de la agonía, la supresión de las sensibilidades sensoriales, siendo la vista una de las primeras en desaparecer, mientras que el oído persiste largo tiempo; la envoltura corporal parece morir libertando nuestro ser espiritual de su ligadura.

> ¿Cuántas veces—dice Antonelli—no hemos visto en la práctica, poco antes de la muerte, manifestarse en toda su plenitud la inteligencia y la conciencia que parecían haber desaparecido por completo? ¿Cuántas personas privadas del uso de la razón durante largos años la han recobrado en el momento de abandonar la vida? ¿Cuántos niños no hemos visto mostrar en estos momentos una inteligencia superior a la natural a su edad? Estos hechos, ¿son la consecuencia del estado psicológico del moribundo o un efecto de la intervención de la Providencia divina?...

El doctor Lauvergne añade:

> «El hombre no ha gozado mejor de su libre albedrío y de las percepciones infinitas de su inteligencia que durante la lucha solemne de que es objeto entre la vida y la muerte o bien entre el alma y la materia. En esta hora de crisis y de prueba es cuando se muestra con las cualidades morales y sus facultades intelectuales, como las ha recibido y las cultiva... Desligada de los lazos de la materia, el alma, dueña de sí misma, se muestra entonces en toda su desnudez, toda bella o toda deforme.
>
> Por esta lucidez del alma al desligarse de la materia se explican muchas conversiones *in extremis*».
>
> Sí—dice aún el Dr. Lauvergne—, el agonizante es más espíritu que materia. He aquí por qué en la hora suprema los hombres más impíos han vuelto a las creencias eternas y a las verdades de la revelación.

Y el doctor Devay escribe sobre el mismo asunto: «Las conversiones súbitas *in artículo mortis*, lejos de tener su origen en imbecilidad cerebral, son, por el contrario, la última y sublime llamarada de una inteligencia purificada, libre de los lazos del error y más libre en sus determinaciones». La Iglesia, por otra parte, en las oraciones por los agonizantes, supone este conocimiento aclarado: «Acoged la oración—dice ella—que vuestro siervo os dirige, y concededle la remisión de todos sus pecados, que él os pide *entre tanto*, confesándolos de lo más profundo de su corazón. Tened piedad de sus gemidos, tened piedad de sus lágrimas, y, puesto que él no tiene más confianza que en vuestra misericordia, no rehuséis admitirle al misterio de la reconciliación».

Pero la segunda hipótesis de Antonelli, la de un favor divino, no debe ser olvidada; numerosos hechos hablan en apoyo de su relativa frecuencia.

Los teólogos han discutido sobre esta frecuencia o sobre el grado de intervención divina.

El cardenal Lothai e Conti-Segni, futuro papa Inocencio III, había escrito que «todo hombre bueno o malo, en el momento de dejar este mundo, y antes de comparecer ante su juez, ve aparecérsele a Nuestro Señor Jesucristo crucificado».

Esta opinión no ha sido ratificada por el conjunto de los teólogos. Suárez y, después de él, el cardenal Lepicier aceptarían una especie de iluminación psicológica que daría al alma la percepción real, si no sensible, de

Jesucristo, y que sería la gracia de la agonía. Otros autores piensan que ésta sería simplemente una gracia especial de esperanza, de fuerza, de consolación. En realidad, estas diversas opiniones esquematizan los diferentes casos que pueden encontrarse, y su inexactitud o incertidumbre reside solamente en la ignorancia en que nosotros estamos de la frecuencia de la intervención divina en cualquiera de estas formas. Puesto que no se trata de un sacramento, la libertad de Dios es absoluta respecto a los moribundos, y únicamente de su bondad, de la consideración que él hará de los méritos pasados del agonizante, de sus sentimientos actuales, de las plegarias de aquellos que han intercedido o interceden por él podrá esperarse la gracia de la agonía. Hay una cosa cierta, y es la misericordia infinita de Dios. La Iglesia dice en sus oraciones que Dios no quiere la pérdida de ningún alma: *Deus qui neminem vis perire.*

En la Escritura, Dios mismo afirma que El no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Así, el médico comprueba los signos de la intervención divina en el curso de la agonía sin el menor asombro. A veces se trata simplemente del aire de serenidad, de esperanza y aun de alegría comprobada por Haller en los moribundos» [65].

Por su parte, el doctor Surbled añade los siguientes interesantísimos datos:

«Observaciones positivas demuestran una reacción inesperada momentos antes de morir, reapareciendo las facultades más excelentes del alma, que la enfermedad había embotado, al parecer para siempre. Se conoce el hermoso fin de Beethoven, recobrando, un instante antes de expirar, el oído y la palabra que había perdido, y que le sirvieron para elevar su espíritu en alas de aquellas armonías que llamaba su «oración a Dios». Algunos sabios en esos momentos tuvieron destellos de su genio y hallaron la solución de problemas durante mucho tiempo perseguidos en vano; ciertos poetas recibieron inspiraciones de su musa verdaderamente sublimes; finalmente, filósofos hubo que tuvieron concepciones tan nuevas como penetrantes. Y, si hablamos de simples cristianos, que generalmente están entregados a Dios y que Dios ha recompensado con sus gracias y con sus luces, de aquellos que la Iglesia ha colocado en la santa cohorte de sus protectores invisibles, ¡cuántas muertes sorprendentes, cuántas agonías dulces y admirables por la calma del espíritu ante el profundo trastorno de la carne, por la clarividencia y grandeza de los pensamientos emitidos por una boca exhausta!

Aún hay más: la razón retorna a veces en los que la perdieron en sentido mundano. En otros términos: hay locos que se curan de su alienación en el momento en que la vida está a punto de abandonarlos. Este retorno del alma inteligente y libre, coincidiendo con la ruina de la salud física en los desgraciados a quienes la más irremediable de las enfermedades ha retraído en cierto modo de la sociedad de los hombres, es sorprendente y de grandes consecuencias. Un gran número de autores ha señalado este singular fenómeno, que es, naturalmente, inexplicable. Brierre de Boismont ha referido observaciones propias, y, sobre todo, un caso en que la razón reapareció después de cincuenta y dos años de alienación. Los sacerdotes en general, y en particular los de los manicomios, deben siempre pensar en esta eventualidad, que es relativamente frecuente, en presencia de alienados moribundos; su ministerio puede encontrar preciosos consuelos.

Ocurre que en los niños que van a morir se observa, sobre todo después de una enfermedad orgánica o crónica, que tienen pensamientos magníficos, muy superiores a su edad; una inteligencia viva y elevada y una razón muy

[65] HENRI BON, *Compendio de medicina católica*, c.13 p.196-198.

madura; es asombrosa esta precocidad, que no suele corresponder al que está con un pie en la sepultura. Se dice que estos niños «son demasiado inteligentes para vivir» o que «están en sazón para ir al cielo»; pero somos incapaces de explicar el desenvolvimiento del espíritu en un organismo agotado y moribundo. No es por ello rara la observación; es incluso vulgar; tiene también gran importancia desde el punto de vista de los sacramentos. Niños incluso muy pequeños pueden comprender su alcance y obtener el fruto. Se han visto algunos, bien instruídos, reclamarlos con insistencia y responder, al recibirlos, a la acción de la gracia divina con señales de angelical piedad. Al sacerdote corresponde darse cuenta de las disposiciones interiores del pequeño moribundo, de su estado espiritual y de los auxilios que reclama.

Todos estos hechos y otros muchos que no consignamos demuestran claramente que la inteligencia no depende *en absoluto* ni de la salud del cuerpo ni siquiera de la integridad del cerebro» [66].

b) AGONÍA CON LUCIDEZ IMPOSIBLE DE MANIFESTAR.—A veces la lucidez mental del moribundo es completa en su fuero interno, pero le es del todo imposible manifestarla al exterior.

Este tipo de agonía es particularmente interesante para el sacerdote, porque puede darle mucha luz en torno a la fructuosa administración de los últimos sacramentos. Escuchemos algunas atinadas observaciones de los doctores Surbled y Bon en sus ya citadas obras.

«No hay que juzgar del estado intelectual de un hombre según las apariencias de su fisonomía y la naturaleza de su salud, y, particularmente cuando se trata de un moribundo, según su insensibilidad y torpeza; puede uno engañarse gravemente, confundiendo el estado cerebral con el del alma. Nunca será tarde para llamar al sacerdote y poder recibir los santos sacramentos. Mientras haya vida, los sacramentos conservan todas sus virtudes, y el enfermo puede obtener de ellos un beneficio cierto, frutos abundantes de salvación, aunque parezca exánime y no dé señales de conocimiento. Sería, pues, grave imprudencia el no recurrir, en los casos más desesperados, al ministro de Dios, que jamás será inútil, obteniendo a veces resultados insospechados y dando siempre a la familia, para resignación, una esperanza y un consuelo.

¡Cuántas veces el sacerdote—o el médico—es llamado junto a un agonizante víctima de una afección fulminante, repentina, o que, por la naturaleza del mal, viose privado súbitamente del conocimiento! La inmovilidad del moribundo le da ya cierta apariencia de cadáver. Los parientes dudan por completo de la eficiencia de socorro alguno y sólo nos llaman para cumplir con su conciencia y no tener que reprocharse luego ninguna omisión. ¿No hay nada que hacer? El ojo está inmóvil, sin reaccionar en nada; la vista, perdida; la sensibilidad no se traduce por ningún signo; y, sin embargo, en medio de esta destrucción del ser, subsiste el oído ordinariamente, más o menos completo. Habladle en diversos tonos y reiteradamente, y este enfermo, que parece haber dejado de pertenecer al mundo, pudiera suceder que escuchase y os comprendiese; podrá incluso responder a vuestra solicitud, a vuestras preguntas por un movimiento de cabeza o con un apretón de manos. De este modo se han hecho muchas confesiones *in extremis;* siempre conviene recordarlo. En cuanto al médico, también tiene su cometido en tales circunstancias; ya hemos dicho anteriormente los recursos que le ofrece su ciencia para aliviar al moribundo, devolviéndole

[66] SURBLED, *La moral...*, p.9.ª c.5.

un poco de su actividad nerviosa y facilitando a veces la intervención del sacerdote.

Se cuenta de un arzobispo contemporáneo gravemente enfermo que, sintiendo cercana la muerte, mandó llamar a un compañero para que acudiese sin retardo a administrarle la santa unción, y en seguida cayó en un coma profundo e irremediable. Cuando llegó el obispo, el moribundo no daba señales de vida; y, sin embargo, mientras se hacían los preparativos para la extremaunción alrededor de su lecho, los asistentes se lamentaban y sentían, sobre todo, de que el estado de insensibilidad de su pastor no le hubiese permitido unirse a las oraciones de la Iglesia y cooperar a la acción de la gracia. Pero, ¡oh prodigio!, durante la piadosa ceremonia, las manos del moribundo, extendidas con las palmas hacia arriba sobre la sábana, se volvieron lentamente hacia abajo, hacia el obispo, en el momento en que éste se proponía hacer la unción sagrada en ellas [67]; prueba admirable y palpable de que el piadoso arzobispo, insensible en apariencia, oía aún las palabras de Dios y participaba conscientemente de las virtudes del sacramento» [68].

El doctor Bon afirma que «hay agonías que pudiéramos llamar mudas, en el curso de las cuales el moribundo ha perdido las facultades motoras y se encuentra por ello en la imposibilidad de manifestar lo que percibe». Y en confirmación de ello recoge el siguiente interesantísimo testimonio del doctor Chevrier en sus *Réflexions sur l'agonie* [69]:

«Yo fui víctima, hace veinticinco años, de una gravísima intoxicación accidental. Aunque aparecía *inerte y sin conocimiento*, sentía a lo vivo los sinapismos de que se me había cubierto. Y no sólo *sufría*, sino que *razonaba mi sufrimiento*. Hasta me entregué a una discusión metafísica: «¿Existo o no existo? ¿Estoy en el otro mundo o en la tierra?»; y llegaba a esta conclusión: «Existo, *ya que sufro*». Es aquella alucinación que Tolstoi atribuye al príncipe Andrés, en el campo de batalla, en *La guerra y la paz*. Cuando, por el dolor, llegué a admitir mi existencia, *oía* todos los ruidos que se hacían en torno a mí, *reconocía* el timbre de las voces, como en un ensueño, *sin poder manifestar en nada ni con nada* mi aprobación o mi desaprobación».

Y este cirujano ha podido confrontar su experiencia con la de otras personas:

«Hay *operados*—escribe—que me han dicho de manera precisa que, después de la relajación completa, cuando no podían ni siquiera levantar un dedo, sentían perfectamente y oían todo lo que se decía; las percepciones exteriores sobreviven, pues, a la posibilidad de cualquier manifestación voluntaria.

Moribundos vueltos a la salud me han confesado que se acuerdan de que, cuando *parecían estar en estado comatoso*, oían muy bien las reflexiones que se les hacían, sin *poder* de manera alguna dar señal de su conocimiento...

Para mí, pues, resulta bien probado que la *inteligencia exterior, que la sensibilidad general, sensorial y del dolor, persisten hasta tarde* en la agonía,

67 Las unciones que se hacen en la palma de las manos a los simples fieles se efectúan, por el contrario, sobre el dorso de ellas en los sacerdotes. La razón es porque sus palmas ya fueron ungidas y consagradas al recibir la ordenación sacerdotal.

68 SURBLED, o.c., p.9.ª c.5.

69 Publicado en *Bull. Soc. Saint-Luc* (1930) p.165.

y existen aun cuando toda manifestación que indique su existencia *sea imposible*» [70].

c) AGONÍA CON ABSOLUTA INCONSCIENCIA MENTAL.—Hay, en fin, otro tercer grupo de agonías en las que la inercia es completa y la actividad intelectual parece haberse suspendido en absoluto. Así lo prueba la experiencia de muchos moribundos a los que ya se daba por muertos y luego volvieron inesperadamente a la vida: han asegurado que no se sentían morir y que estaban en una especie de modorra o de sopor sin conocimiento intelectual alguno. Los testimonios de algunos enfermos, que al salir de un colapso o síncope que les privó del conocimiento afirmaron que no se dieron cuenta de nada ni se acuerdan de nada, confirman también la posibilidad de agonías sin ninguna actividad cerebral [71]. De todas formas, en la práctica, siendo como es imposible comprobar si se trata o no de una agonía inconsciente o de simple imposibilidad de manifestar al exterior la interna lucidez, hay que ayudar al enfermo con jaculatorias y piadosas exhortaciones y, sobre todo, procurar que el sacerdote le administre siempre el sacramento de la extremaunción, del que acaso dependa—como hemos explicado más arriba—la salvación eterna de su alma.

C) La muerte aparente y la real

Dada su importancia extraordinaria en la práctica—sobre todo en orden a la administración de los santos sacramentos a los aparentemente muertos—, vamos a estudiar este asunto con la máxima extensión que nos permite la índole de nuestra obra [72].

Para mayor precisión y claridad vamos a proceder, como de costumbre, por conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª: Se han comprobado multitud de casos en los que hombres aparentemente muertos no lo estaban en realidad.

187. Se han comprobado, en efecto, numerosísimos casos de presuntos *muertos*—de cuya defunción, certificada por los médicos, no se abrigaba la menor duda por haber cesado *en absoluto* todas las manifestaciones vitales—que volvieron a la vida por accidentes fortuitos o procedimientos puramente *naturales;* prueba inequívoca de que en realidad no estaban verdaderamente muertos, ya que la resurrección de un verdadero muerto es un milagro de primerísima categoría que escapa y trasciende las fuerzas de la naturaleza y sólo puede realizarse por una intervención sobrenatural de la omnipotencia divina.

70 DR. BON, *La muerte y sus problemas*, c.2 p.32-33.

71 Cf. BON, o.c., p.85-86.

72 Nos inspiramos principalmente en las siguientes obras: P. FERRERES, *La muerte real y la muerte aparente con relación a los santos sacramentos*, 5.ª ed. (Barcelona 1930), obra clásica y de valor inestimable en la materia; DR. HUBER, *¡Despertar en la tumba!* (Barcelona 1915); P. ALAMEDA, *Principio y fin de la vida del hombre* (Manila 1930); SURBLED, *La moral en sus relaciones con la medicina y la higiene*, p.9.ª c.3; HENRI BON, *La muerte y sus problemas*, c.4-6.

He aquí, por vía de ejemplo, algunos de esos hechos tan sorprendentes, que tomamos del doctor Surbled [73]:

«En una casa de la Charante-Inférière, un viejo guarda forestal acababa de fallecer. Se dejó su cuerpo sobre un colchón; se le amortajó, se puso a los pies el hisopo, el agua bendita y el cirio encendido, dejándolo al cuidado de una mujer anciana del pueblo. Esta, olvidando al muerto y cediendo a la necesidad, no tardó en dormirse profundamente. Hacia la media noche se despertó sobresaltada, rodeada de llamas. Se echó a la calle pidiendo socorro. Los vecinos acudieron, extinguieron el fuego que había prendido sus vestidos y vieron súbitamente—¡oh prodigio!—salir de la casa incendiada a un hombre desnudo, vacilante, con el cuerpo lleno de quemaduras. ¡Era el muerto, que había resucitado! Durante el sueño de la pobre vieja, a consecuencia de una chispa desprendida del cirio, el fuego prendió en el colchón, despertando a la guardiana y sacando al mismo tiempo al guarda forestal de su letargo. Este curó muy bien de sus heridas *providenciales*.

El 15 de octubre de 1842, en los alrededores de Neufchâtel (Sena Inferior o Bajo Sena), un labrador iba a acostarse en su pajar. Al día siguiente, su mujer, al ir a buscarlo, lo encontró muerto. Al otro día, en el momento de su entierro, al bajar lentamente el féretro por una escalera, se rompió uno de los tramos de ésta, viniendo al suelo los que bajaban el féretro, el cual, al caer, se abrió. El accidente fue providencial: despertó el muerto, que, como es lógico, sólo estaba en estado de letargo, de muerte aparente, y salió del sudario ante el espanto de todos, costándole trabajo demostrar a sus parientes y amigos que vivía.

Al cardenal Donnel le faltó poco para ser enterrado vivo, conforme refirió cierto día ante el senado.

Hace ya muchos años, en la villa de Eymes (Dordogne), un hombre atormentado por penosísimos insomnios, que minaban lentamente sus fuerzas, encontró a un médico que le prescribió una preparación a base de opio. «Este remedio—añadió el facultativo—es soberano y curará radicalmente su mal, pero úselo con prudencia y siguiendo al pie de la letra mis prescripciones». Nuestro hombre, persuadido, como todos los campesinos, de que el medicamento actuaría tanto mejor cuanto más se tomase, ingirió todas las dosis de una vez. Cayó rápidamente en un sueño pesado e invencible. Al cabo de veinticuatro horas, todo el mundo acude hacia él; llega a inquietar su letargo al sacudirle bruscamente sin resultado. El médico que acudió comprobó la rigidez del cuerpo, su insensibilidad completa e incluso la ausencia del pulso; rasgó ampliamente las dos venas de los brazos y sólo obtuvo una o dos gotas de sangre espesa y negruzca. Perdida ya toda esperanza, certificó la defunción, acordándose el entierro. Sin embargo, a los pocos días, un rumor vago corrió por el pueblo, cada vez más en aumento: se decía que el enfermo había sido un imprudente por haber ingerido una excesiva cantidad de narcótico. La autoridad tomó cartas en el asunto y consintió en la exhumación del cadáver, por todos pedida. Una gran muchedumbre acudió al cementerio; se desenterró el féretro, se le abrió, y la gente contempló con mudo estupor el más espantoso de los espectáculos. El desgraciado se había dado la vuelta en su féretro: había sido enterrado vivo. El sudario estaba cubierto con la sangre que se derramó en abundancia por sus venas abiertas. El rostro, contorsionado, convulsivamente contraído, y los miembros, encrespados, manifestaban claramente la larga y espantosa agonía que precedió a la muerte».

73 O. c., p.9.ª c.3.

Los hechos podrían multiplicarse indefinidamente [74]. Para terminar, referiremos el siguiente, del que dio cuenta en la *Presse Médicale*, de París, correspondiente al 17 de agosto de 1904, el ilustre doctor Icard. A él se lo había comunicado el protagonista, doctor Gourdard, en la siguiente forma:

«Por el año 1885, un día, a las cuatro de la madrugada, fui llamado a casa de un cliente mío, de unos sesenta años de edad, al que había asistido durante algunos días en una neumonía doble. Al llegar me anunciaron que el enfermo acababa de expirar. Durante más de una hora hice cuanto pude para volverle a la vida, y, al fin, cansado de tanto trabajo, no encontrando señal alguna de vida, me retiraba, después de haber redactado la cédula de defunción. Pensando en la angustia de su hija, mujer que había sido abandonada por su marido, dejándola con siete hijos y sin más recursos que el trabajo de sus manos, volví a subir y le apliqué el martillo de Mayor, hasta quemar profundamente la piel de la región precordial. Al momento noté un movimiento en los párpados; continué aplicándole todo género de estimulantes, con tan feliz resultado, que el que yo había considerado como un cadáver volvió a la vida y por fin curó. Este hombre volvió a los trabajos acostumbrados y vivió aún largos años» [75].

Estos son los hechos. En cuanto a su frecuencia, parece ser que no es tan rara como comúnmente se cree. Escuchemos a un autor contemporáneo que ha estudiado despacio estas cosas:

«Libros enteros podrían llenarse con *narraciones* de hombres tenidos por muertos y que volvieron a la vida. «Algunos autores—escribe el citado doctor Icard—han intentado determinar con cifras exactas la frecuencia de la muerte aparente». He aquí su relación documentada. Brulner d'Ablaincourt aporta 181 casos, entre los cuales se cuentan: 50 inhumaciones antes de tiempo, cuatro resurrecciones durante la autopsia, 53 resurrecciones espontáneas y 72 provocadas por diferentes medios. Pineau escribía en 1776: «No pasa día en que no se entierren personas vivas; incluso en Francia». Josat dice que «esas horribles tragedias pueden renovarse treinta o cuarenta veces por año», sólo en Francia. Louret evalúa en 44 las personas a quienes de 1883 a 1886 se había dado por muertas y fueron salvadas en el momento de los funerales. Durante un período de dieciséis años, de 1845 a 1861, Froissac ha estudiado 76 casos de inhumaciones antes de tiempo, casos debidamente comprobados.

Cien años atrás, el estado mayor médico de uno de las Estados germánicos declaraba que, «en su opinión, se entierra viva a la tercera parte del género humano». Más recientemente, un inglés, Mr. Dusely, suponía que en Inglaterra y en el Reino Unido de Gales se entierran «anualmente antes de tiempo a 2.700 personas cuando menos». Thierry opina que la tercera parte o quizás la mitad de los que fallecen en su lecho no están aún muertos completamente cuando los entierran. Gaubert hace ascender a 8.000 el número anual de las personas que son víctimas en Francia de la muerte aparente. El doctor Hartmann, basándose en autores fidedignos y en hechos, según dice, bien comprobados, cita números que establecen la proporción de *un enterrado vivo por cada doscientas inhumaciones*» [76].

74 Pueden verse infinidad de casos plenamente documentados, además de en las citadas obras de Ferreres, Alameda, Huber, Surbled y Bon, en *Premature Burial*, de W. Tebb y E. P. Wollum (Londres 1896), y en el interesante estudio del doctor Icard *Le signe de la mort réelle* (París 1907).

75 Tomado de Espasa (Enciclopedia Universal) t.37 p.116.

76 P. Alameda, *Principio y fin de la vida del hombre*, p.117-118. Cf. Dr. Huber, *¡Despertar en la tumba!*, p.56.

Téngase en cuenta, sin embargo, que en esta materia son muy difíciles los cálculos exactos a base de hechos plenamente demostrados. Caben muy bien, además, las exageraciones sensacionalistas. La mayor parte de los hechos citados son del siglo pasado, y los más recientes se remontan a más de cuarenta años. Hoy día—como advierte el doctor Surbled [77]—, gracias a los progresos de la medicina y a las disposiciones oficiales, que prohíben las autopsias y los enterramientos antes de las veinticuatro horas cumplidas después de la defunción, son *rarísimos* los casos de enterramientos prematuros. No será inútil observar, finalmente, que la mayor parte de los casos comprobados se refieren a enfermos de afecciones cerebrales (letargia, catalepsias, histeria, intoxicaciones, narcóticos, etcétera); lo cual quiere decir que en estos casos es cuando hay que extremar las precauciones para no confundir la muerte real con la aparente.

Conclusión 2.ª: Experiencias científicas rigurosamente comprobadas parecen demostrar que, entre el momento llamado de la muerte y el instante en que ésta tiene realmente lugar, existe siempre un período más o menos largo de vida latente.

188. Las *experiencias científicas* a que alude la conclusión se refieren a los casos de vuelta a la vida, por procedimientos *puramente naturales*—o sea, sin intervención de milagro alguno—, de personas que presentaban todas las características de la muerte verdadera: falta de pulso, de respiración, rigidez cadavérica, falta absoluta de sensibilidad, etc. Como en estos casos no se trata de resurrecciones milagrosas, sino de hechos puramente naturales, hay que concluir con toda certeza científica que la vida—que exteriormente parecía del todo extinguida—persistía en realidad en el aparentemente muerto y que, por consiguiente, su cuerpo continuaba informado todavía por el alma racional. Si el alma se hubiese separado del cuerpo, no hubiera habido fuerza humana capaz de hacerla volver; se requeriría para ello un verdadero milagro sobrenatural.

Ahora bien: los casos de vuelta a la vida de presuntos muertos son numerosísimos, hasta el punto de que legitiman plenamente la formulación de una *ley inductiva general*. Máxime teniendo en cuenta que la ciencia puede explicar, y explica de hecho perfectamente, a qué se debe ese espacio de muerte aparente—el cuerpo no muere de un golpe, sino poco a poco y por grados progresivos—, señalando con ello una ley que se cumple, en mayor o menor grado, *en todos los casos de muerte*, ya sea violenta y repentina, ya sosegada y normal.

«La *razón fisiológica* de persistir la vida en las partes más íntimas del organismo aun después de haber cesado las grandes funciones de respiración y circulación, es que, mientras las células y tejidos que forman un órgano no experimenten lesión que les haga inhábiles para el funcionamiento, y, por otra parte, conserven los medios vitales indispensables para su

77 O.c., p.9ª c.3.

sustento, como son substancias nutritivas, oxígeno, etc., el órgano puede seguir viviendo, con tal de que forme un todo con el resto del organismo.

Y aunque es verdad que, cesando la respiración y la circulación, dejarán de llegar a las células y a los tejidos nuevos elementos de vida, y, por consiguiente, habrán de perecer de inanición si no se restablecen dichas funciones, es también cierto que, en virtud de los elementos ya acumulados y que constituyen la reserva orgánica, pueden continuar viviendo a sus propias expensas hasta que se agoten estas reservas o vuelvan a restablecerse aquellas funciones.

Síguese de aquí que cuanto más *sanos y más robustos y abastecidos de medios vitales estén* los órganos y los tejidos, tanto más persistente será en ellos esta vida latente, como se experimenta en los casos de muerte repentina, v.gr., por *asfixia*, *intoxicación*, etc., en los cuales el accidente, sin lesionar los órganos y tejidos, encuentra a éstos bien provistos de medios vitales, con abundante reserva orgánica. Por esto en semejantes accidentes se da con frecuencia, y suele ser de larga duración, el estado de muerte aparente [78].

Por el contrario, en los casos de larga enfermedad, todo el organismo en general, así como cada uno de sus órganos, tejidos y células, van paulatinamente debilitándose y empobreciéndose y casi agotando su reserva orgánica. De ahí se sigue que, al cesar las grandes funciones de circulación y respiración, muy pronto ha de acabarse la vida, por haber consumido los tejidos todos sus elementos vitales» [79].

Fundándose en estos principios y en la observación de múltiples hechos experimentales, la Sociedad médico-farmacéutica de los Santos Cosme y Damián de Barcelona, en sesión del 23 de enero de 1903, aprobó por unanimidad las dos siguientes conclusiones [80]:

1.ª Los hechos han demostrado que el *hombre puede volver a la vida después de permanecer durante horas enteras en un estado en el cual habían desaparecido todas las manifestaciones de la vida general*, como son: el conocimiento, el habla, la sensibilidad, los movimientos musculares, la respiración, y en que no se percibían tampoco los ruidos del corazón. A este estado es lógico llamar *muerte aparente*. *(Aprobada por unanimidad.)*

2.ª El estado de muerte aparente descrito en el párrafo anterior suele ser más frecuente y más largo en los que fallecen de muerte súbita o por accidente; pero es muy probable que un estado semejante se produzca, durante un tiempo más o menos largo, *en todos los hombres, aunque mueran de enfermedad común, sea ella aguda o crónica. (Aprobada por unanumidad.)*

He aquí, para mayor abundamiento, el testimonio de otras eminencias médicas [81]:

«*Las primeras doce horas* después de la muerte se han de considerar como una continuación de la enfermedad» (Thomassin).

«Cuando cesa la agonía, las funciones de absorción en el organismo per-

78 De ello tiene buena cuenta el Ritual Romano, cuando manda que no se entierre cuerpo alguno, *en especial si la muerte fue repentina*, sino después del debido intervalo de tiempo, de modo que no quede duda alguna de la muerte. «Nullum corpus sepeliatur, praesertim si mors repentina fuerit, nisi post congruum temporis intervallum, quod satis sit ad omnem prorsus de vero obitu dubitationem tollendam» (tit.6, *De exequiis*, c.1 n.3 edit.typica p.228, Romae 1925).

Véase también FERRARIS, v. *Sepultura*, n.274, donde se anota que muchos sínodos señalan mucho mayor espacio de tiempo para enterrar a los fallecidos de muerte repentina.

79 P. FERRERES, *La muerte real y la muerte aparente*, n.70-73.

80 Cf. P. FERRERES, o.c., n.74.

81 Cf. P. ALAMEDA, o.c., p.126-127.

duran un tiempo notable. Esto confirma el estado de muerte intermedio» (Bichat).

«Aun la muerte que sigue a una enfermedad al fin de la agonía es muerte imperfecta, si bien simula la muerte real» (Josat).

«El último grado de la vida humana es todavía un arcano» (Manni).

«*Todos pasamos por este estado de muerte relativa*, que es la muerte en el sentido vulgar de la palabra, pero que todavía no es la muerte irremediable, o sea, la separación entre el alma y el cuerpo» (D'Halluin).

«La muerte no viene de repente; es un proceso gradual de la vida actual a la muerte aparente y de ésta a la muerte real» (Tozer).

Esta última observación de Tozer es muy digna de tenerse en cuenta. Ya los antiguos solían decir que el corazón y el cerebro son los primeros en nacer y los últimos en morir. Cuando los ojos han dejado de ver, y los oídos de oír, y la sangre de circular, y las vísceras ya no funcionan, y la carne está fría y, los músculos rígidos, acaso en cualquier fibra del corazón o en alguna neurona cerebral se esconde todavía el alma, la centella de vida que un soplo enérgico podría reavivar. Por eso nunca se insistirá bastante en la necesidad de llamar al sacerdote y al médico para que le presten urgentemente sus servicios. Mientras tanto, habrá que tratar al presunto muerto como a un verdadero enfermo, cuyo estado gravísimo requiere especialísimos cuidados. Es increíble la imprudencia que cometen muchas familias, que, apenas les parece que su ser querido ha exhalado el último suspiro, empiezan a llorar a gritos, a quererle trasladar al suelo para amortajarle en seguida, etc., sin darse cuenta de que todo eso puede todavía hacer sufrir y acaso acabar de matar al que ya parece muerto [82].

Conclusión 3.ª: En los casos de muerte repentina, el período probable de vida latente dura hasta que se presenta la putrefacción.

189. Esta tesis es textualmente del P. Ferreres [83], quien, al hablar de la muerte repentina, entiende por tal no sólo la producida por una causa extrínseca (ahogados, ahorcados, muertos por bala, rayo, descarga eléctrica, traumatismo, etc.), sino también la que tiene por causa una afección interna (angina de pecho, hemorragia cerebral, aneurisma, apoplejía, epilepsia, intoxicación, cólera, etc.). Y añade que «son tantos los casos en los que se les ha visto como revivir y recobrar salud perfecta después de haber estado largas horas con todas las señales de la muerte, que hoy se admite que respecto de ellos no hay otra señal cierta de muerte que la putrefacción» (n.104).

A continuación refiere el P. Ferreres una serie de casos concretos de aparentemente muertos por accidente repentino que por procedimientos puramente naturales volvieron a la vida y recuperaron la salud perfecta. El procedimiento científico más eficaz para volver a la vida a esos muertos aparentes es el de la respiración artificial realizada a base de las *tracciones rítmicas de la lengua*, combinadas con el movimiento de los brazos. Pero el secreto está en saber perseverar horas enteras en la práctica de ese ejercicio. En 1903 refería la revista *Le Cosmos* que sólo después de *ocho horas* no interrumpidas de tracciones rítmicas de la lengua pudo ser devuelto a la vida un soldado que se había ahorcado. El doctor Laborde, en su obra *Les tractions rythmées de la langue* (París 1897), refiere nada menos que 189 casos de ahogados, ahorcados, asfixiados, víctimas de un rayo, etc., que habían recobrado la vida mediante las tracciones rítmicas, muchos de ellos después de haber permanecido varias horas al parecer completamente muertos. Otros muchos casos pueden leerse en las obras del doctor Icard *La mort réelle et la mort apparente* (París 1897) y *La constatation des décès dans les hôpitaux* (París 1911), en los cuales la vuelta a la vida, después de largas horas de muerte aparente, ha tenido lugar, ya de una manera espontánea, ya merced a diversos procedimientos. Por todo lo cual escribe el P. Ferreres: «En este punto apenas puede hoy haber gran dificultad, y la conclusión que encabeza este párrafo se deduce clara y lógicamente de todo lo que llevamos expuesto» (n.109).

Conclusión 4.ª: En los que mueren de enfermedad larga que va consumiendo lentamente el organismo, el período de muerte aparente se prolonga, por lo menos, media hora, y a veces mucho más.

190. Se comprende que en estos casos el período de la muerte aparente haya de ser mucho más breve, por la razón fisiológica que hemos apuntado más arriba. Pero los hechos comprobados científicamente a base de experimentaciones clínicas, de cuya garantía no parece que se pueda dudar, autorizan con toda firmeza a la conclusión anterior.

El P. Ferreres cita en confirmación de la misma multitud de casos plenamente comprobados de enfermos crónicos fallecidos que volvieron a la vida después de un período más o menos largo de muerte aparente. Y juzga que ese espacio de vida latente hay que extenderlo *por lo menos a media hora* (n.116). Un poco más abajo cita numerosos testimonios de médicos eminentes que extienden mucho más ese período de vida latente. He aquí algunos de los más importantes [84]:

Ya en el siglo XVIII encargaba el esclarecido médico Thomassin, profesor de la escuela de Besançon, «que se acostumbraran a mirar las doce primeras horas que siguen el instante llamado de muerte como una continuación de la misma enfermedad».

El doctor Bassols cree que puede señalarse como término del período de vida latente el momento en que se presenta la rigidez cadavérica.

Otros médicos, según el profesor Icard, quieren que el tratamiento de

[82] Cf. ARRIGHINI, *Credo in vitam aeternam* (Turín 1935), p.24-25. El hecho de que el alma sea una forma simple que no puede descomponerse ni dividirse no es obstáculo alguno para que se vaya como replegando hacia los últimos centros vitales del cuerpo hasta desprenderse totalmente de él. No es el alma, sino el cuerpo, el que muere poco a poco.

[83] O.c., n.103-112.

[84] Cf. P. FERRERES, o.c., n.129-139.

la muerte aparente sea empleado sistemáticamente *en todos los casos* antes de que se dé sepultura a un cadáver.

El insigne doctor Laborde, en la comunicación dirigida a la Academia de Medicina de París en 30 de enero de 1900, señala como término medio de vida latente, para todos los casos, el espacio de *tres horas;* esto es, no cree que pueda tenerse por cierta la muerte de un hombre sino después de someterlo durante tres horas a las tracciones rítmicas de la lengua sin haber notado en él durante todo este tiempo indicio alguno de vida.

El doctor Varigny, doctor en ciencias y miembro de la Sociedad de Biología de Francia, va mucho más lejos. En su magnífica obra *Mort véritable et fausse mort* (París 1929) escribe las siguientes palabras: «El estado de muerte aparente puede durar un tiempo muy largo. Es necesario admitir que puede llegar a durar varios días y aun semanas. Es preciso admitir también que por ligereza, ignorancia y presunción, el médico puede equivocarse, y con mayor razón los profanos, que, con frecuencia, son los únicos que atestiguan la muerte. En estas condiciones es necesario dejar a la muerte el cuidado de declararse ella misma por su signo *infalible*[85], el único que existe, el único que se impone a todos, el que no exige sino ojos y nariz; y concluir que no debe permitirse la inhumación hasta que estos dos órganos hayan recogido el testimonio. Y cuando más se retrase esta señal, más exigente se debe ser en esperarla, puesto que el peligro de equivocarse es más considerable» (p.316).

Escolios.—Estos testimonios de personajes de probidad científica tan reconocida nos llevan a exponer brevemente, por vía de escolios, la manera de practicar la respiración artificial a una persona que acaba de morir (sobre todo si se ha producido la muerte por un accidente violento y repentino), y cuáles son las señales evidentes e infalibles de muerte real.

1.° MODO DE PRACTICAR LA RESPIRACIÓN ARTIFICIAL.—Para un caso urgente y mientras se requiere la presencia del médico, he aquí la manera de practicar la respiración artificial a base de las tracciones rítmicas de la lengua combinadas con el movimiento de los brazos[86]:

a) Abrase la boca del paciente, separando, si es preciso, los dientes con la ayuda de un mango de cuchara o de otro instrumento parecido.

b) Cójase la punta de lengua con un pañuelo (para que no se deslice) y practíquense repetidas tracciones *rítmicas o acompasadas*, tirando fuertemente de la lengua hacia afuera y volviéndola suavemente hacia atrás *unas quince o veinte veces por minuto*, imitando de algún modo los movimientos respiratorios.

c) Mientras tanto, otra persona deberá encargarse del movimiento rítmico de los brazos. El aparentemente muerto deberá estar echado boca arriba, con el cuello de sus vestidos desabrochado y con la espalda un poco levantada (v.gr., colocando una almohada debajo de ella), y la cabeza, caída hacia atrás. El operador—colocado a la cabecera del enfermo—debe coger los antebrazos inmediatamente por debajo del codo y abrir los brazos del paciente hacia arriba y atrayéndolos hacia sí con movimientos rápidos hasta

[85] Se refiere a la putrefacción. *(Nota del autor.)*

[86] Cf. P. FERRERES, n.102 y 146. Algunos han supuesto (sin fundamento alguno sólido) que sería una especie de crueldad e irreverencia practicar estos ejercicios en un muerto. Pero con razón advierte el P. Ferreres (n.146 nota 2) que tal crueldad es imaginaria. Porque si el que parece muerto lo está de veras, nada sentirá de cuanto se le haga; y si no lo está, la crueldad sería dejarle morir sin ayudarle con un medio tan fácil a volver a la vida, aunque sólo fuera por unas horas, que acaso le sean muy necesarias para arreglar sus asuntos temporales y, sobre todo, eternos.

conseguir que los codos casi toquen a tierra a ambos lados de la cabeza del paciente, manteniéndolos en esta última posición durante dos o tres segundos. Pasado este pequeño espacio de tiempo, se vuelven los brazos a su posición natural a lo largo del tronco, y se oprimen suavemente contra las costillas. A los dos o tres segundos de ejercer esta presión, se vuelven a llevar los brazos del paciente a ambos lados de la cabeza, como la vez primera, y se repiten estos dos movimientos arriba y abajo unas quince o veinte veces por minuto.

d) Los movimientos de los dos operadores deben coincidir, de modo que, cuando los brazos se levantan, se saque la lengua, y cuando los brazos vuelven a su posición natural, se deja a esta última ir entrando de nuevo.

e) Se puede estimular la circulación frotando el cuerpo o golpeándolo con una toalla humedecida.

Con este sencillo procedimiento, empleado con persistencia durante *tres o más horas*, se logrará salvar la vida y acaso también—y es lo que más importa—la salvación del alma a muchos que se creen muertos y no lo están en realidad; v.gr., en los intoxicados por emanaciones de carbón o de fermentación del vino, en los ahogados, ahorcados, electrocutados, atropellados por un camión, etc. Con razón escribe el doctor Coutenot que «la técnica de las tracciones reiteradas y rítmicas de la lengua debe ser conocida de todo el mundo». Ninguno de cuantos han muerto por alguno de esos accidentes repentinos debería ser enterrado sin que se le hubiere practicado, al menos durante *tres horas*, las tracciones rítmicas de la lengua, cualquiera que sea el tiempo transcurrido desde su muerte aparente, mientras no se haya presentado la única señal infalible de muerte real, que, como vamos a ver en seguida, es la putrefacción. Los que hayan tenido la desgracia de perder a un ser querido en esas circunstancias harán bien en no permitir su entierro antes de haberle practicado durante varias horas ese ejercicio, a no ser que aparezcan en el cadáver señales manifiestas de putrefacción.

2.° SEÑALES DE MUERTE REAL.—Los antiguos galenos señalaban hasta quince, pero hoy parece cierto que, fuera de la putrefacción, ninguna de ellas es del todo cierta e infalible. He aquí la lista de aquellas señales:

1. La falta de respiración.
2. La falta de circulación de la sangre.
3. La rigidez cadavérica.
4. La ausencia de contractilidad muscular (galvanismo).
5. La formación de una mancha sobre la córnea del ojo.
6. La falta de enderezamiento de la mandíbula inferior abierta con fuerza.
7. La pérdida de transparencia de la mano.
8. El obscurecimiento y reblandecimiento de los ojos.
9. La vacuidad de las carótidas.
10. La falta de crepitación vital.
11. La falta de vesícula después de una quemadura.
12. La relajación de los esfínteres.
13. La deshidratación de los tejidos.
14. El enfriamiento muy por debajo de los grados normales.
15. La putrefacción.

Todas ellas, excepto la última, pueden fallar. La misma *rigidez cadavérica*, que, bien comprobada, ofrece una de las señales más seguras de muerte real, tiene el inconveniente de poderse confundir fácilmente con la rigidez propia de ciertos espasmos, asfixias, tétanos, etc. Solamente cuando se presenta con claridad la putrefacción es del todo cierta e infalible la muerte real. En una célula, cuando el núcleo y el protoplasma se desintegran, cuando el estado *coloidal* pasa a estado de *gel*, puede afirmarse con toda seguridad que está muerta. En una célula esto puede comprobarse en seguida por el microscopio, pero en todo el conjunto del organismo humano no se manifiesta al exterior sino por la putrefacción. Cuando ésta se presenta con caracteres inequívocos, la muerte real es del todo cierta e infalible.

Conclusión 5.ª: El sacerdote puede y debe administrar «sub conditione» los sacramentos de la penitencia y extremaunción a los aparentemente muertos mientras no conste con certeza su muerte real.

191. Esta conclusión no es más que una consecuencia natural y lógica de nuestras conclusiones anteriores y puede apoyarse en la legislación oficial de la Iglesia. En el Código de Derecho Canónico se prescribe expresamente lo siguiente con relación a los sacramentos del bautismo y de la extremaunción:

«Ha de procurarse que *todos* los fetos abortivos, cualquiera que sea el tiempo a que han sido alumbrados, sean bautizados; en absoluto, si ciertamente viven; *si hay duda*, bajo condición» (cn.747).

«Cuando se duda si el enfermo ha llegado al uso de la razón, o si está realmente en peligro de muerte, *o si ha muerto ya*, adminístrese este sacramento (la extremaunción) bajo condición» (cn.941).

Esta doctrina tiene una importancia extraordinaria en la práctica. De su aplicación a una persona aparentemente muerta puede depender, quizá, su salvación eterna. El sacerdote puede y debe dar en primer lugar la absolución sacramental *sub conditione* (bajo la fórmula *si vives* o *si eres capaz)*, pero no debe contentarse con ella sola. Es preciso que administre, además, la extremaunción, que —por la razón que hemos recordado más arriba—es de efecto mucho más seguro que la misma absolución sacramental.

En su consecuencia, y para concretar un poco más lo que debe hacerse en la práctica, he aquí algunas conclusiones del P. Ferreres que han merecido la aprobación de los teólogos y de la misma Iglesia [87]:

1.ª «Mientras pueda abrigarse duda racional, *por pequeña que sea*, de si el hombre vive o ha muerto ya, se le pueden y se le deben administrar los santos sacramentos» (n.47). Prevéngase la administración de los fieles advirtiéndoles que se trata de una administración *sub conditione*.

[87] Cf. *La muerte real y la muerte aparente con relación a los santos sacramentos*, p.3.ª

La razón es porque, como enseñan comúnmente los teólogos, en los casos de *necesidad extrema*, como ciertamente es el nuestro, se pueden y se deben administrar los santos sacramentos, aunque el valor de ellos sea *muy dudoso*, por faltar, al parecer, alguno o algunos de los requisitos esenciales; aunque la probabilidad de que valdrá el sacramento sea *muy tenue y poco fundada;* aunque esta probabilidad se apoye en la *opinión ajena y no en la nuestra* (n.52).

2.ª «A los fetos abortivos y a los niños recién nacidos se les *debe bautizar, aunque no den señal alguna de vida* [88], si no aparecen en ellos *señales claras de putrefacción*» (n.22).

La razón es porque, según eminentes médicos, «la descomposición y la putrefacción son los únicos signos ciertos de la muerte de los fetos» [89]. De cuya doctrina el P. Ferreres infiere algunas conclusiones prácticas de importancia extraordinaria. Helas aquí:

a) «Obligación que tiene principalmente el médico de procurar con todo empeño la vuelta a la vida del niño que, al parecer, nace muerto y no presenta señales enteramente claras de putrefacción» (n.34). Los procedimientos principales son: las tracciones rítmicas de la lengua, inyección de adrenalina en el corazón, inhalaciones de oxígeno, etc. (n.35).

b) «El *deber* que tienen los que asisten a un parto o a un aborto de *bautizar inmediatamente* a todo feto y a todo recién nacido que, al parecer, está muerto, pero que no da señales ciertas de corrupción» (n.36). Si el que debe ser bautizado es un feto que ha sido expulsado prematuramente del útero materno envuelto todavía en las membranas llamadas *secundinas (amnios* y *corion)*, se le bautiza primero sobre dichas secundinas; y como es dudoso que valga el bautismo administrado sobre ellas, se sumerge luego el envoltorio en agua tibia y allí se rasgan con los dedos las secundinas, de manera que el agua penetre y se ponga en contacto con el feto, al mismo tiempo que se vuelve a pronunciar la fórmula del bautismo de esta manera: «Si vives y no estás bautizado, yo te bautizo en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo» (n.38).

c) Cualquiera que sea el peligro en que el embarazo coloque a la madre, jamás es lícito procurar *directamente* el aborto o practicar la craneotomía del feto, aunque se crea que está completamente muerto. Sólo es lícito el llamado *parto prematuro artificial* cuando la criatura puede ya vivir fuera del seno de su madre y la gravedad del caso lo aconseje (n.39a).

d) Obligación de practicar la operación cesárea a la madre que ha muerto embarazada, para bautizar al feto y aun para salvarle la vida temporal si es ya viable. Lo prescribe expresamente el Código Canónico [90]. La Sagrada Congregación del Santo Oficio advierte que no deben los fieles llevar a mal que se abra el cuerpo de la madre ya muerta para bautizar y salvar la vida eterna y, tal vez, también la temporal del hijo, cuando sabemos que

[88] El P. Ferreres justifica esta conclusión con numerosos documentos eclesiásticos y testimonios de médicos (n.18-33). He aquí, entre los primeros, la instrucción pastoral de la diócesis de Eichstädt (Alemania): «Es opinión sólidamente fundada que los fetos abortivos y los niños recién nacidos, *por más que no den señal alguna de vida*, con tal de que no aparezca en ellos iniciada la putrefacción ni otro *signo cierto* de muerte, pueden ser bautizados bajo condición; pues atestigua la experiencia que tales niños, tenidos ya por verdaderamente muertos, con el perseverante cuidado de algunas horas, y empleando remedios adecuados, hanse restablecido y dado señales de vida; porque frecuentemente en el parto se presentan en estado de asfixia, y se les juzga, aunque falsamente, enteramente muertos; aún más, admiten graves médicos que, en tales niños, *la única señal clara de muerte es la putrefacción*» (n.19).

[89] Cf. SUBLED, *La vie sexuelle*, l.5 c.2. Citado por el P. FERRERES, o.c., n.20.

[90] «Si hubiese muerto la madre en estado de embarazo, el feto, una vez extraído por aquellos a quienes corresponde hacerlo, debe ser bautizado; en absoluto, si ciertamente vive; si esto es dudoso, bajo condición» (cn.746 § 4).

nuestro Salvador permitió que fuera abierto su costado para salvarnos a nosotros. Lo irracional e impío es condenar a muerte eterna al hijo vivo por querer neciamente conservar íntegro el cuerpo muerto de la madre (n.39b).

3.ª En los casos de muerte repentina se pueden y deben administrar *sub conditione* los sacramentos de la penitencia y extremaunción hasta después de varias horas de ocurrido el fallecimiento, e incluso hasta que se presenten los síntomas de la putrefacción.

Es una consecuencia de la doctrina sentada más arriba. El P. Ferreres la justifica con las siguientes palabras, que ya hemos citado en parte: «Con relación a los hombres atacados de accidentes repentinos, son tantos los casos en que se les ha visto como revivir y recobrar salud perfecta, después de haber estado largas horas con todas las señales de la muerte, que hoy se admite que respecto de ellos no hay otra señal cierta de muerte que la putrefacción. Antes de iniciarse ésta no podemos estar ciertos de que han muerto; es, por consiguiente, probable que vivan, o, cuando menos, es dudoso que hayan muerto; síguese de aquí que a los tales se les puede absolver (y dar la extremaunción) *sub conditione* durante todo este tiempo, esto es, hasta tanto que se inicie en ellos la putrefacción» (n.104).

4.ª En los casos de muerte por enfermedad larga se pueden y deben administrar *sub conditione* los últimos sacramentos por lo menos hasta media hora después del fallecimiento, y no carece de probabilidad la sentencia que lo extiende a varias horas después.

La razón es porque, aunque es indudable que el período de vida latente en los que mueren de enfermedad larga ha de ser más breve que el de los muertos por accidente repentino, ningún médico lo ha podido limitar con certeza a un período menor de media hora, ni de tres cuartos de hora, etc. Luego es, por lo menos, *dudoso* si aquel hombre está aún en el período de vida latente o si realmente estará ya muerto. Luego alguna probabilidad, *por lo menos tenue*, hay de que viva todavía. Luego se le pueden y se le deben administrar los sacramentos *sub conditione* (n.118).

No olvide el sacerdote, en efecto, que los sacramentos son para el hombre y no el hombre para los sacramentos. Y que, como dice el doctor Icard, «más vale tratar a un muerto como si estuviera vivo que exponerse a tratar a un vivo como si estuviera muerto». En todo caso, ninguna injuria se hace a los sacramentos administrándolos *bajo condición*.

V. CONSIDERACIONES MORALES

Son clásicas en toda la literatura ascética cristiana las consideraciones morales en torno el problema de la muerte.

Su orientación y enfoque es variadísimo. Van desde las sombrías descripciones de los grandes ascetas, que bebían el agua en calaveras humanas y se pasaban la vida pensando en el trance terrible de la muerte, que les llenaba de espanto, hasta la sublime concepción de San Francisco de Asís, conversando amigablemente

con «la hermana Muerte», y los deliquios extáticos de Santa Teresa, deseándola como la más regalada de las recompensas:

Ven, muerte tan escondida,
que no te sienta venir,
por que el gozo de morir
no me torne a dar la vida.

Nosotros nos vamos a limitar a hacer unas reflexiones en torno al problema de la *preparación para la muerte*, que es el más práctico y adaptado al título y orientación de nuestra obra.

Preparación para la muerte

Hay que distinguir, en primer lugar, una doble preparación: la *remota*, que consiste fundamentalmente en vivir siempre en gracia de Dios, y la *próxima*, que se refiere a la digna recepción de los santos sacramentos a la hora de la muerte. Combinando esas dos preparaciones de todos los modos posibles, se pueden distinguir hasta *cuatro clases de muerte completamente distintas* desde el punto de vista que nos ocupa: 1.ª, sin preparación próxima ni remota; 2.ª, con preparación próxima, pero no remota; 3.ª, con preparación remota, pero no próxima, y 4.ª, con las dos preparaciones. Vamos a examinarlas brevemente una por una.

192. 1.ª Sin preparación próxima ni remota.—Es la de aquellos desgraciados que han vivido siempre mal y acaban muriendo mal. No se prepararon remotamente durante su vida, transcurrida en pecado, y tampoco se volvieron a Dios a la hora de la muerte, que acaso les sobrevino—por justo y merecido castigo—de una manera del todo imprevista y repentina.

Tal suele ser la muerte de los pecadores voluntariamente obstinados, de los grandes incrédulos (Voltaire, Rousseau, Renán, etc.), de los grandes herejes y apóstatas de la religión (Juliano el Apóstata, Arrio, Montano, Nestorio, etc.), de los falsos reformadores (Lutero, Calvino, Zwinglio, Enrique VIII), de los afiliados a las sectas masónicas, de los que han alardeado siempre de «indiferencia religiosa» y «libertad de criterio», etc., etc.

La historia del mundo está llena de estos casos lamentables, que vienen a confirmar el oráculo de la Sagrada Escritura: *Mors peccatorum pessima* (Ps. 33,22), y la terrible profecía de Nuestro Señor a los obstinados fariseos: *Moriréis en vuestro pecado* (Io. 8,21).

De ninguno de estos desgraciados en particular podría afirmarse con certeza que se ha condenado infaliblemente. Es un secreto de Dios. Nadie puede asegurar lo que pudo haber pasado entre Dios y un alma a punto de comparecer ante El. Pero, humanamente hablando, ¿qué esperanza se puede alimentar en torno a semejantes hombres, que mueren con manifiestas señales de eterna reprobación? ¡Ay de los que no se limitaron a ser malos, sino que hicieron lo posible por arrastrar a los demás a su maldad!

Por vía de ejemplo—y sin pretender afirmar de manera categórica su eterna condenación—, vamos a recoger aquí el final desastroso de un célebre personaje histórico enemigo declarado de la Iglesia católica: Voltaire.

MUERTE DE VOLTAIRE.—¿Quién no conoce a Voltaire (Francisco María Arouet), el patriarca de la incredulidad? Murió en la noche del 30 al 31 de mayo de 1778, a los ochenta y cuatro años de edad. Su médico—M. Tronchin, protestante—, testigo ocular de cuanto sucedió en los últimos momentos de la vida del desgraciado, escribía a Bonnet el 27 de junio de 1778 (veintisiete días después de la muerte del famoso incrédulo): Poco tiempo antes de su muerte. M. Voltaire, preso de furiosas agitaciones, gritaba furibundamente: Estoy abandonado de Dios y de los hombres. Hubiera querido yo, añade el médico, que todos los que han sido seducidos por sus libros hubieran sido testigos de aquella muerte. No era posible presenciar semejante espectáculo. Yo no puedo acordarme de él sin horror. Cuando se convenció de que todo lo que se hacía para aumentar sus fuerzas producía un efecto contrario, la muerte estuvo siempre ante sus ojos. Desde ese momento la rabia se apoderó de su alma. Imaginad los furores de Orestes: *Furiis agitatus obiit*. Así murió Voltaire.

La marquesa de Villete, en cuya casa murió Voltaire, contó después más de una vez a su familia y a sus confidentes los detalles de aquel fin horrible. «Nada más verdadero—dice ella—que cuanto M. Tronchin afirma sobre los últimos instantes de Voltaire. Lanzaba gritos desaforados, se revolvía, crispábansele las manos, se laceraba con las uñas. Pocos minutos antes de expirar, llamó al abate Gaultier. Varias veces quiso hicieran venir un ministro de Jesucristo. Los amigos de Voltaire, que estaban en casa, se opusieron bajo el temor de que la presencia de un sacerdote que recibiera el postrer suspiro de su patriarca derrumbara la obra de su filosofía y disminuyeran sus adeptos... Al acercarse el fatal momento, una redoblada desesperación se apoderó del moribundo; gritaba, diciendo que sentía una mano invisible arrastrarle ante el tribunal de Dios; invocaba con aullidos espantosos a aquel Cristo que él había combatido durante toda su vida; maldecía a sus compañeros de impiedad; después deprecaba o injuriaba al cielo una vez tras otra; finalmente, para calmar la ardiente sed que le devoraba, llevóse a la boca su vaso de noche; lanzó un último grito, y expiró entre la inmundicia y la sangre que le salían de la boca y de las narices» [91].

Cierto, el impío puede cerrar sus oídos para no oír las amenazas de la palabra divina, puede cerrar los ojos para no ver las escenas horripilantes de desesperación de aquellos que, en los últimos momentos de su vida, perciben ya el abismo que los va a tragar. Mas les es difícil imponer silencio a la voz de su propia conciencia, que en nombre de la justicia les grita: Todo eso es verdad [92].

91 ¡Pobre Voltaire! Tiempo antes, postrado en París por una grave enfermedad, había hecho llamar al párroco de San Sulpicio, porque quería recibir los sacramentos antes de morir; pero, una vez pasado el peligro, Voltaire volvió a burlarse de las enseñanzas de la religión. Algunos meses después le sobrevino una segunda crisis, y desapareció toda esperanza de curación. Acudieron los amigos en torno al lecho del enfermo. Voltaire pidió de nuevo los auxilios de la religión, mas esta vez en vano...

92 Cf. COSTA, *Nuestra hermana la muerte* (Bilbao 1942), p.3.ª p.123-126. Véase también: BAUDRILLART, *Les dernles moments de Voltaire:* Revue pratique d'Apologétique, n.10 (febrero de 1906), p.448-449. Modernamente, Jacques Danvez, en un artículo publicado en *Le Figaro Litteraire*, afirma que Voltaire se retractó de sus errores y volvió al seno de la Iglesia en sus últimos momentos, habiendo sido asistido por el P. Gaultier, de la parroqiua de San Sulpicio (cf. MELSI: Hechos y dichos, 231 p.655). Pero las pruebas que aduce, por desgracia, no parecen suficientes para invalidar las declaraciones de M. Tronchin y de la marquesa de Villete que hemos recogido más arriba. Ojalá que nuevas investigaciones logren demostrar la consoladora información del articulista de *Le Figaro*.

193. 2.ª **Con preparación próxima, pero no remota.**—A veces se dan casos de conversiones a la hora de la muerte. Hombres que han vivido mal—acaso alardeando de irreligiosos o persiguiendo a la Iglesia—y que, sin embargo, a la hora de la muerte, horrorizados por el abismo en que van a precipitarse para siempre y bajo el influjo de una gracia inefable de la misericordia de Dios, se vuelven a El y reciben llenos de arrepentimiento y de fervor los santos sacramentos de la Iglesia.

Tal parece que fue el caso de Víctor Hugo, según las sensacionales declaraciones de un testigo. Según ellas, el desventurado autor de *Los miserables* había prometido a su madre rezar todos los días un avemaría. Muchos años hacía que el P. Louis había entablado amistad con el gran poeta en Guernessey. Muy pronto fueron íntimos amigos. Un día, Víctor le preguntó:

—¿Qué piensa de mis obras?

—Debo confesarle—le respondió el sacerdote—que otrora usted escribió admirablemente, con estilo encantador y sano, elevado y lleno de fe; ahora, sin embargo, permita que le diga que me parece que ha pedido prestada la pluma y las ideas a Satanás...

Lejos de molestarle estas palabras, llenaron de lágrimas los ojos del expatriado. Le pidió más adelante el poeta que le dejara adornar el altar de la capilla de su colegio durante el mes de mayo. De muy buen grado el bondadoso sacerdote accedió, y fue así como engalanó el altar de la Santísima Virgen con las magníficas flores que el jardín o el florista le suministraban.

La narración de los funerales de Víctor Hugo alarmó al sacerdote, que por casualidad se encontró entonces con un viejo amigo suyo y del poeta, que le contó lo sucedido. Era ni más ni menos que el médico de Víctor Hugo; un cristiano práctico. Había prevenido éste al poeta de que la hora de la muerte se le aproximaba y de que era tiempo de llamar al notario y al sacerdote.

—Sin duda. ¡No quiero morir como un perro!

Sin embargo, «los amigos» le negaron este último consuelo. El médico no se dio por vencido y halló pretexto para quedarse algún tiempo a solas con Víctor Hugo. El cuarto del enfermo estaba situado en los fondos de la casa y daban sus ventanas a un corredor que a su vez comunicaba con una galería.

La casa vecina tenía algo parecido y en ella habitaba un amigo del médico que profesaba sus mismas creencias. A una señal convenida, un sacerdote de antemano prevenido debería entrar y dar la absolución a Víctor Hugo.

—Diga a Víctor Hugo que haga el acto de contrición—ordenó el sacerdote, que deseaba, a ser posible, una confesión completa.

«Yo abrí la ventana—declaró el médico—, y entre tanto el sacerdote daba la absolución, Víctor Hugo rezaba muy quedo el acto de contrición, con un arrepentimiento y fervor tales, que el corazón más endurecido se habría deshecho en lágrimas. Las que derramó el poeta demostraron bien a las claras que su arrepentimiento fue sincero. Una hora más tarde había muerto» [93].

Ignoramos el valor crítico de la anterior declaración y la fe que haya que darle. Pero es un hecho que a veces se producen estos casos de vuelta a Dios a la hora de la muerte de hombres que vivieron

93 Esta declaración ha sido escrita por el P. Francisco Drèves, y por su orden publicada en el boletín de los Caballeros del Santísimo Sacramento, *Stella Maris*, dirigido por el P. Lester, S.I. Cf. *Catequética La Salle*, fichas n.1545-46 (Ateísmo: 1-9-6).

durante toda su vida alejados de El. Sin embargo, estos casos son *rarísimos*, sobre todo en los que no se entregaron al pecado por mera fragilidad o miseria humana, sino por fría indiferencia u obstinada soberbia. Por lo general, la muerte es un reflejo de la vida: *sicut vita, finis ita*, se muere como se ha vivido. Y aunque pueden darse y se dan alguna vez excepciones casi milagrosas—por un efecto impresionante de la infinita misericordia de Dios—, sería una tremenda imprudencia confiar en tales excepciones para seguir llevando una vida descuidada. El desgraciado que se hiciera la ilusión de que a la hora de la muerte se convertiría sin falta y, por lo mismo, puede mientras tanto seguir tranquilamente en pecado, pondría de manifiesto una insensatez mucho mayor que el que se arrojase en París de la torre Eiffel abajo esperando caer blandamente sobre la copa de un árbol. Ese tal trata de burlarse de Dios y de robarle el cielo a última hora, haciendo, mientras tanto, méritos para el infierno. Ignora el desgraciado que San Pablo afirma que *de Dios nadie se ríe* y que *lo que el hombre sembrare, eso cosechará... Deus non irridetur: quae enim seminaverit homo, haec et metet* (Gal. 6,7-8).

194. 3.ª **Con preparación remota, pero no próxima.**—Esta es mucho más segura que la anterior y la que—al menos—hemos de procurar todos a todo trance. Es la de aquel que vive siempre y habitualmente en gracia de Dios, pero que un accidente repentino le impide recibir a última hora los sacramentos de la Iglesia. Es una lástima grande no poderlos recibir, pero como la muerte le sorprende en su estado habitual de amistad con Dios, ha salvado su alma para toda la eternidad.

Cristo nos puso en guardia en el Evangelio contra la posible eventualidad de una muerte repentina: *Estad preparados, porque a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre* (Mt. 24,44).

Son rarísimas, sin embargo, las personas que se plantean en serio la posibilidad de una muerte repentina. Vemos todos los días que ocurren casos de muertes súbitas en gentes que estaban infinitamente lejos de sospecharlo. Hemos puesto más arriba algunos ejemplos impresionantes. Y, a pesar de que nadie nos puede garantizar que no nos ocurrirá otro tanto acaso mañana mismo o dentro de pocos días, no lo acabamos de creer. La mayor parte de la gente vive como si la muerte estuviera todavía muy lejana. No solamente los jóvenes, sino incluso las personas de edad madura y hasta los mismos ancianos decrépitos creen que les falta todavía mucho tiempo antes de acercarse a la muerte. No hay hombre tan viejo y achacoso que no se prometa, al menos, un año más de vida.

Stote parati: estad preparados. Esta consigna de Nuestro Señor Jesucristo es una de las más básicas y fundamentales para no poner en peligro la salvación de nuestras almas aunque la muerte nos sorprenda de una manera del todo imprevista e inesperada.

195. 4.ª **Con preparación remota y próxima.**—Es la más envidiable de todas las muertes posibles. Es la de aquel que, habiendo vivido siempre cristianamente, en gracia y amistad con Dios, tiene la dicha de recibir con fervor a la hora de la muerte los santos sacramentos de la Iglesia y todos los demás socorros y auxilios espirituales. Es la muerte de los santos, de la que dice la Sagrada Escritura que es preciosa delante del Señor: *Pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum eius* (Ps. 115,15).

Es admirable la serenidad y el gozo con que reciben los santos la noticia de que van a morir. Lejos de experimentar con ello ningún temor, sienten, por el contrario, que el corazón se les parte de alegría. Han comprendido claramente que la muerte cristiana significa, en realidad, comenzar a vivir la vida verdadera. ¡Qué bien lo supo expresar nuestra incomparable Santa Teresa de Jesús!:

> Aquella vida de arriba,
> que es la vida verdadera,
> hasta que esta vida muera
> no se goza estando viva;
> muerte, no me seas esquiva;
> viva muriendo primero,
> *que muero porque no muero...*

Bossuet llega a decir que «quien no desea la muerte no es cristiano». Y aunque en esta frase haya mucho énfasis oratorio, es cierto que la actitud de nuestra alma frente a la muerte puede ser un índice muy expresivo del grado de intensidad que haya alcanzado nuestra fe. Si estuviéramos bien convencidos—como lo estaban los santos—de que la tierra es el destierro de las almas, un valle de lágrimas y de miserias, un desierto abrasador por el que hay que pasar antes de entrar en el eterno oasis del cielo, que es la patria verdadera de las almas, no solamente no temeríamos la muerte, sino que ningún otro deseo nos sería más querido y familiar. San Pablo deseaba ardientemente ser desatado de los vínculos de la carne para unirse eternamente con Cristo (Phil. 1,23). Todos los santos sin excepción han participado de estos mismos sentimientos. He aquí, por vía de ejemplo, algunos datos emocionantes:

SAN IGNACIO DE LOYOLA se derretía en lágrimas cada vez que pensaba que la muerte le abriría las puertas del cielo. Tenía tal deseo de unirse a Dios, que, en su última enfermedad, los médicos le prohibieron pensar en la muerte; porque este pensamiento le enardecía tanto, que le hacía palpitar violentamente su corazón, poniendo en peligro su vida.

SAN FRANCISCO JAVIER, con los ojos llenos de lágrimas y abrazando el crucifijo, exclamó: *En ti, Señor, he puesto toda mi confianza; no seré confundido eternamente*. Y, con el semblante iluminado por una alegría celestial, expiró dulcemente en el Señor.

SAN LUIS GONZAGA daba gracias a Dios por hacerle morir tan joven. Pidió a uno de los padres que le asistían que recitase con él el *Te Deum*. A otro le dijo radiante de felicidad: «Padre mío, nos vamos, nos vamos con alegría».

SANTA CATALINA DE SIENA sentía una tan grande impaciencia de morir, que casi perdía la razón. Llamaba a la muerte con palabras tiernas y amorosas, invitándola a no retardar más su venida.

SANTA TERESA DE JESÚS vivió muriendo de amor, deseando ardientemente morir para ver a Dios. Fue impresionante—declaran los testigos que lo vieron—la expresión de su alegría celestial cuando, al recibir el Viático en su pobre celda de Alba de Tormes, le decía a su Dios y Señor: «Ya es hora, Señor, ya es hora de que nos veamos para siempre en el cielo».

SANTA TERESITA DEL NIÑO JESÚS respondió a su capellán, que le preguntaba si estaba resignada para morir: «¿Resignada? No, padre mío; resignación se necesita para vivir, pero no para morir... Lo que tengo es una alegría grandísima».

Los ejemplos podrían multiplicarse por millares. Y no vale decir que esos sentimientos se explican muy bien en los santos; pero nosotros, que no lo somos, tenemos más motivos para temer que para desear la muerte, No es válido ese argumento. Porque como dice un piadoso autor:

«¿Qué hacemos nosotros en la tierra sino ofender a Dios? ¿Qué gloria le procuramos? ¿No vivimos en peligro continuo de perdernos? ¿Cuándo cesaremos de pecar? ¿Cuándo haremos penitencia? ¿Igualarán nuestras satisfacciones las penas que hemos merecido? Cualquiera que sea la respuesta a estas preguntas, lo cierto es que para desear la muerte basta ser cristiano; porque creer en una vida eterna y no desearla es de necios. ¿Y quién puede amar el fin sin amar la muerte, que es el medio necesario para conseguirlo?» [94]

Quede, pues, sentado que la muerte no es «la cosa más horrible entre todas las horribles», como decía Cicerón contemplándola desde las tinieblas del paganismo. Para un cristiano, la muerte es, por el contrario, infinitamente bella y deseable. No en cuanto supone la destrucción temporal de nuestra persona humana—que en este sentido es naturalmente fea y repulsiva—, sino en cuanto que es el tránsito dichoso a una eternidad feliz.

Vivamos siempre en gracia de Dios; no cometamos jamás la increíble locura de acostarnos una sola noche en pecado mortal; frecuentemos los santos sacramentos de la penitencia y eucaristía; profesemos una cordial devoción al patriarca San José, abogado y celestial patrono de los moribundos, y pongamos nuestra confianza en la ternura maternal de la Virgen María, obsequiándola todos los días de nuestra vida con el rezo ferviente del santo rosario en demanda de una muerte santa y ejemplar, y no temamos a la muerte que se acerca, que en esas condiciones no será para nosotros «la cosa más horrible entre las horribles», sino la llave de oro que nos abrirá las puertas del cielo para toda la eternidad.

94 COSTA, *Nuestra hermana la muerte*, p.79.

CAPITULO II

El juicio particular

A la muerte se sigue inmediatamente el *juicio particular*. En substancia consiste en la apreciación de los méritos y deméritos contraídos durante la vida terrestre, en virtud de los cuales el supremo Juez pronuncia la sentencia que decide de nuestros destinos eternos.

Vamos a examinar a la luz de la teología católica su existencia, naturaleza y cuestiones complementarias.

I. EXISTENCIA DEL JUICIO PARTICULAR

Vamos a establecer una conclusión que recoge exactamente la doctrina católica sobre el juicio particular.

Conclusión: Al separarse del cuerpo, el alma humana es inmediatamente juzgada por Dios.

196. 1. Sentido.—Expliquemos un poco los términos de la conclusión:

a) AL SEPARARSE DEL CUERPO, o sea, en el momento de producirse la muerte *real*, que no coincide—como ya hemos visto—con el de la muerte *aparente*.

b) EL ALMA HUMANA, esto es, toda alma racional cristiana o pagana, justa o pecadora, de adulto o de niño, de hombre o de mujer, sin ninguna excepción.

c) INMEDIATAMENTE, sin demora alguna.

d) ES JUZGADA POR DIOS, o sea, sometida a un acto de justicia por el cual, en vista de sus buenas o malas obras, Dios pronuncia la sentencia que merece en orden al premio o al castigo.

197. 2. Errores.—Ha habido muchos errores y herejías en torno a esta cuestión del juicio particular. En forma más o menos directa, niegan su existencia o pervierten su sentido:

a) Los *gnósticos* y *maniqueos*, partidarios de la «metempsicosis» o transmigración de las almas de unos cuerpos a otros después de la muerte. Este viejo error ha sido renovado por los modernos teósofos y espiritistas.

b) Ciertos árabes designados con el nombre de *thnetopsíquicos*, que afirmaban que el alma muere juntamente con el cuerpo, para resucitar juntamente con él al fin del mundo. Con éstos hacen coro muchos *nestorianos, anabaptistas, socinianos, arminianos*, etc., y algunos protestantes modernos en torno a Priestley.

c) Los *hipnosiquicos*, que afirman que el alma humana, al separarse del cuerpo, entra en un estado de modorra o sueño profundo, en el que permanecerá hasta la resurrección final de la carne. Así Vigilancio—a quien San Jerónimo apellidaba con fina ironía *dormitancio*—y ciertos *coptos* y *armenios*, a los que siguen varias sectas protestantes.

d) Los que creían que las almas separadas permanecerían inciertas de su suerte eterna hasta el juicio final, en que se les comunicaría la sentencia. Así, entre los antiguos, Lactancio, cuyo error compartieron Lutero, y Calvino y otros protestantes más recientes, entre los que destaca Burnet.

198. 3. **Valor dogmático.**—Tal como suena, nuestra conclusión les parece a muchos teólogos católicos *de fe divina implícitamente definida*. Otros creen que se trata, al menos, de una verdad teológicamente cierta y *próxima a la fe* [1].

199. 4. **Prueba teológica.**—Examinemos los argumentos tradicionales:

a) La Sagrada Escritura.—En las sagradas páginas se nos habla muchas veces del *juicio de Dios*, si bien aludiendo casi siempre al juicio final o universal. Al parecer no hay un solo texto que de una manera del todo clara y explícita se refiera al juicio particular [2]. Con todo, la doctrina del juicio particular—que la Iglesia enseña de manera inequívoca—tiene su fundamento en la Sagrada Escritura, al menos de una manera implícita y remota.

En efecto: en multitud de pasajes bíblicos se nos dice que el justo y el pecador reciben *inmediatamente* después de la muerte el premio o castigo por sus buenas o malas obras [3], y la Iglesia—como veremos—ha definido como verdad de fe esta retribución inmediata. Ahora bien: la adjudicación del premio o del castigo a una determinada alma en particular supone necesariamente una previa sentencia y, por lo mismo, un verdadero *juicio particular*.

b) La tradición cristiana.—No podemos detenernos en recoger los innumerables testimonios de los Santos Padres. Basta saber que casi todos ellos aluden en una forma o en otra a un juicio previo a la adjudicacón del premio o castigo que reciben las almas al separarse de sus cuerpos [4].

c) El magisterio de la Iglesia.—La Iglesia enseña claramente la existencia del juicio particular inmediatamente después de la muerte. No ha formulado *explícitamente* ninguna declaración dogmática sobre esta materia, pero es una verdad que se desprende *implícitamente* de otras verdades definidas [5], y se encuentra explícita en multitud de textos de su magisterio ordinario. El famoso *Catecismo del concilio de Trento*, compuesto para los párrocos por orden de San Pío V, recoge la doctrina de la Iglesia referente a los dos juicios en el siguiente expresivo párrafo:

«Mas, para explicar este punto, han de observar los párrocos que existen dos tiempos en los cuales es forzoso a cada uno presentarse delante del Señor y darle cuenta de todos los pensamientos, acciones y palabras, y sujetarse, finalmente, a la sentencia del Juez. El primero es cuando cada uno de nosotros sale de esta vida; porque al instante se presenta ante el tribunal de Dios y allí se hace averiguación rectísima de todas las cosas que haya hecho, dicho o pensado en cualquier tiempo; y esto se llama *juicio particular*. El segundo tiempo es cuando en un día y en un lugar comparecerán juntas todas las gentes ante el tribunal del Juez para que, viéndolo y oyéndolo todos los hombres de todos los siglos, conozca cada uno qué es lo que fue juzgado y decretado de todos los demás. La promulgación de esta sentencia será para los malvados e impíos una parte no pequeña de las penas y suplicios que han de padecer; pero los justos y buenos recibirán de esa sentencia gran contento y satisfacción, porque se verá claro quién fue cada uno en esta vida. Y éste se llama *juicio universal* [6].

Recogiendo este sentir de la Iglesia, se había preparado para ser definida por el concilio Vaticano la siguiente proposición:

«Después de la muerte, que es el término de nuestra vida, compareceremos inmediatamente ante el tribunal de Dios para dar cuenta cada uno de las cosas que hizo con su cuerpo» [7].

d) La razón teológica.—La razón teológica descubre sin esfuerzo la alta conveniencia del juicio particular. He aquí los principales argumentos de Santo Tomás:

1.º Cada uno de los hombres es una persona particular y un miembro de todo el género humano. Por lo mismo, ha de ser sometido a un doble juicio. Uno privado y en particular, que sufrirá inmediatamente después de la muerte para recibir el premio o castigo que merezca por su conducta mientras vivió en su cuerpo (2 Cor. 5,10); aunque no de una manera completa y total, ya que solamente el alma será premiada o castigada, no el cuerpo, que permanecerá en el sepulcro hasta la resurrección de la carne. El otro juicio lo sufrirá el hombre en cuanto miembro y parte del género humano, ya que aun en la humana justicia se dice que alguno es juzgado cuando se juzga a toda la comunidad de la que forma parte. Por eso, cuando se celebre el juicio universal de todo el género humano por la separación total de los buenos y de los malos, será juzgado, por lo mismo, cada uno de ellos. Ni puede decirse con ello que Dios juzga *dos veces* a un mismo hombre, ya que no impone dos premios o penas por una sola virtud o pecado, sino que el premio o castigo que antes del juicio final se habían aplicado incompletamente (al alma sola), se completará en el último juicio premiando o castigando al cuerpo [8].

1 Cf. Sagüés, *De novissimis*, n.32: BAC, *Sacrae Theologiae Summa*, vol.4; Beraza, *De novissimis*, n.1023.

2 Suelen citarse, sin embargo, los siguientes lugares, aunque es mucho más probable que se refieren al juicio universal: Eccl. 3,17; 2 Cor. 5,10; Hebr. 9,27; 2 Tim. 4,8, etc.

3 Cf., v.gr., Lc. 16,22-23; 23,43.

4 El lector que quiera una abundante información escriturística y patrística sobre la materia la encontrará en el DTC, t.8 (p.2.ª), art. *Jugement*, col.1734-1804.

5 Sobre todo de la referente a la retribución *inmediata* por las buenas o malas obras, que supone necesariamente un previo juicio particular. Cf. Denz. 457 464 493a 530 693 696 etc.

6 P.I.ª c.8 n.3.

7 Cf. *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum... Collectio Lacensis...* 7,564. Esta proposición no llegó a definirse por el concilio por haberse suspendido sus sesiones antes de ser examinada.

8 Cf. *Suppl.*, 88,1 ad 1; IV *Contra gent.*, 96.

2.º El alma separada no puede ya merecer o desmerecer, puesto que se ha terminado para ella el tiempo apto para ello, que es únicamente el de esta vida terrena. Luego no hay razón ninguna para que sea juzgada únicamente al fin del mundo, ya que no cambiará en lo más mínimo su actual situación. Luego debe ser juzgada inmediatamente de separarse del cuerpo, para recibir el premio o castigo que justamente merece [9].

3.º Si el alma al separarse del cuerpo no fuera juzgada inmediatamente, permanecería incierta de su suerte eterna hasta el día del juicio universal. Esto representaría un premio para los malos y un castigo para los buenos, lo cual parece contrario a la sabiduría de Dios, lo mismo que a su misericordia y a su justicia [10].

Examinada la cuestión de la existencia del juicio particular, vamos a precisar ahora su naturaleza íntima.

II. NATURALEZA DEL JUICIO PARTICULAR

200. El juicio particular consistirá substancialmente en la intimación de la sentencia divina al alma separada, mediante un acto intelectual simplicísimo e instantáneo. Una especie de *radiograma espiritual* que el alma recibirá de parte de Dios y que se adecuará exactamente a los méritos o deméritos que la propia alma descubrirá en sí misma, instantáneamente, con toda claridad y precisión. He aquí cómo lo explica un teólogo contemporáneo:

«No hay lugar para detenerse en estas descripciones más o menos patéticas de la escena del juicio, en las que se ve al Juez sentado en su tribunal y se oyen las preguntas apremiantes y las respuestas embarazosas del alma culpable; en las que la Virgen, los ángeles y los santos hacen el papel de defensores, mientras el demonio desempeña implacablemente el papel del acusador o del ministerio fiscal. Los predicadores son aficionados a este género de representaciones, que tienen su precedente en algunos Santos Padres. Este proceder no tiene nada de anormal, a condición de permanecer dentro de los límites del buen gusto y con el fin de hacer más sensible a los auditorios populares la verdad abstracta del juicio. Pero esta suerte de ampliaciones y desenvolvimientos no pueden ni quieren tener otro valor que el de meros símbolos o metáforas.

En realidad, las almas comparecen delante del divino Juez, no *localmente*, sino *intelectualmente*. Y no para ser objeto de debates contradictorios, sino para recibir su correspondiente sanción. No se hace juicio de discusión, sino sólo de retribución. No hay necesidad alguna de encuestas, puesto que el sobera-juez está perfectamente esclarecido; ni de intercesor, puesto que es soberanamente justo. *El mismo le da al alma la conciencia clara de sus méritos o deméritos*. Lo cual puede hacerse, ya sea comunicándole una luz divina especial—a semejanza de lo que después de Orígenes se admite para el juicio universal—, o por una suerte de clarividencia nativa que daría al alma, apenas quede desembarazada del cuerpo, el conocimiento exacto de su estado. Santo Tomás parece más favorable a esta última concepción [11]. Pero quede siempre firme que no hay que imaginar otra representación escénica que este drama psicológico en el que nuestros pensamientos, como dice San Pablo, se acusarán o defenderán mutuamente (Rom. 2,15-16). Por eso algunos teólogos han pensado que la palabra propia sería aquí la de *autojuicio* [12].

De igual forma, la sentencia será puramente interior. Se pronuncia no con el sonido de la voz, sino mentalmente, de forma que se imprima en la mente de cada uno. La luz divina que embestirá al alma le hará comprender claramente que recibe la justa remuneración de sus actos buenos o malos» [13].

Nada importante hay que añadir a esta explicación verdaderamente científica y teológica del juicio. Pero vamos a recoger aquí unas observaciones interesantísimas del P. Sertillanges en su preciosa obra *Catecismo de los incrédulos* (l.5 c.2). Se trata de un diálogo entre el profesor teólogo y el discípulo incrédulo.

P. *¿Creéis en un juicio del alma inmediatamente después de la muerte?*
R. Nuestra creencia es que inmediatamente después de la muerte el alma toma rumbo hacia aquella vida que reclaman sus méritos.
P. *¿En dónde se celebra ese juicio?*
R. Allí donde está el alma y allí donde está Dios; y ya os tengo dicho que para esto no es preciso ningún lugar material. Nosotros estamos siempre en Dios, y no necesitamos viajar para juntarnos con él. La vida eterna esencialmente es un estado, no un sitio determinado; y si la vida en su plenitud es esto, lo es también en sus comienzos.
P. *¡Qué cosa tan extraña!*
R. Ciertamente; ¡qué misterio estar como sumergido en Dios toda la vida sin darse cuenta y despertar luego para encontrarse, respectivamente, delante de él en plena luz!
P. *Según esto, ¿no hay tampoco tribunal?*
R. Esta es una metáfora tomada de la vida social.
P. *¿Qué se esconde tras esta metáfora?*
R. Escuchad. Ir al tribunal de Dios significa que el alma reconoce interiormente delante de Dios lo que ella es, lo que vale, lo que ha hecho, lo que ha usado bien o profanado y lo que de esto se sigue en orden a su suerte eterna.
P. *Entonces, ¿tampoco hay «sentencia»?*
R. Tampoco [14]. Un balance interior con sus efectos, ésa es la sentencia. Bajo los auspicios de la gracia, de sus grados o de su ausencia, la vida eterna existe en nosotros substancialmente siempre; cada uno lleva en sí mismo su infierno o su cielo. El que obra el bien, inmediatamente es glorificado en su interior, como tierra sembrada favorecida por el clima; el que obra el mal, inmediatamente es castigado en su interior, despojado, desorganizado, separado de toda comunicación con Dios, única fuerza que enriquece; entregado a la creación hostil y así condenado a la desgracia.
P. *Por lo tanto, ¿únicamente en nosotros está el tribunal?*
R. Sí; y es la conciencia. Pero no la conciencia falsa forjada por nuestros vicios, sino esa conciencia que es la voz de Dios.
P. *¿Y ese tribunal funciona siempre?*
R. Siempre actúa, aunque secretamente; pero, al fin de la vida, toda la causa queda de manifiesto.

9 Cf. IV *Contra gent.*, 91.
10 Cf. III,59,5, *Suppl.*, 69,2; P. GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.2.ª c.4; LEPICIER, *De novissimis*, II,1,9.
11 Cf. IV *Sent.*, dist.45 q.1 a.1 sol.2; *Suppl.*, 69,2.
12 A nosotros nos parece incompleta esta expresión. Por parte del alma habrá ciertamente una especie de *autojuicio*. Pero a este acto psicológico hay que añadir la sentencia del juez para recoger el drama del juicio particular en toda su extensión. *(Nota del autor.)*
13 J. RIVIÈRE, DTC, art. *Jugement* (t.8 p.2.ª col.1808-9).
14 Quiere decir que la sentencia es el simple resultado de este balance interior, aunque recibida de parte de Dios. De otra manera no podríamos admitir esta opinión particular del P. SERTILLANGES, que se opondría al sentir de la inmensa mayoría de los teólogos. *(Nota del autor.)*

P. *Y el lugar de la ejecución, ¿está también en nosotros?*

R. ¿Dónde ha de estar si no? Se trata de nuestro destino, y a conseguirlo colabora la creación. Cuando se obra el bien o el mal, queda el hombre transformado inmediatamente en la naturaleza de su propia acción, y se pone de acuerdo o en desacuerdo con el orden moral regulado por Dios. Desde entonces, a no ser que cambie, adquiere su felicidad o su desgracia. Ante el mundo somos como aquel que antes de partir escoge el punto de destino.

P. *Entonces ¿somos de verdad los agentes de nuestro destino, aun incluyendo la vida eterna?*

R. Lo somos en nuestro interior y por la acción del orden divino. El destino eterno no es más que la manifestación del estado de conciencia, que el justo o el pecador provocan en sí mismos, y la fijación eterna de sus efectos. El hombre entonces vuela con sus propias alas y respira su propio aliento, ese aliento del Espíritu Santo, cuya gracia hinche los corazones; o, por el contrario, queda preso en sus propias redes y en ellas se ahoga. «Dios, para castigar el mal, no tiene más que dejarlo obrar» (Lacordaire). «La falta no es una cosa, y la pena otra; sino que contra el pecador se revuelve su misma falta» (San Gregorio).

P. *¿Pues por qué se habla de vida futura? La vida eterna es más que el tiempo que perdura.*

R. En efecto, la vida futura no es futura, porque en ella entramos ya desde ahora. «El reino de Dios dentro de vosotros está», dice el divino Maestro. La vida eterna no se extiende en duración, sino en profundidad, y la sucesión de los días sólo sirve para adquirirla, si no la tenemos, o para recobrarla, si la hemos perdido.

P. *¿Y el cielo y el infierno ocupan también todo el tiempo?*

R. No se manifiestan en todo tiempo, pero en todo tiempo existen substancialmente, porque al fin y al cabo no hacen sino revelar dos estados del alma, el de la gracia o el de la ausencia de la gracia, el de la virtud o el del pecado.

P. *¿De dónde proviene que no sentimos su presencia?*

R. Ya lo he dicho al tratar de la gracia. Permitidme ahora que os pregunte: ¿Por qué, al romper una semilla, no encontramos dentro ni la flor ni el tallo?

P. *Querría que precisarais la diferencia entre la conciencia de ahora y la que tengamos el día del juicio.*

R. Hoy la conciencia nos advierte; entonces se empleará toda en reconvenirnos. Aquí su voz queda ahogada por nuestros deseos y pasiones; entonces ella misma acallará todos los gritos y se confundirá con el alma, siendo la una reflejo de la otra. ¿No hemos dicho ya que el alma separada será su propia luz bajo el resplandor divino?

P. *¿Habrá sinceridad absoluta y en cierta manera substancial?*

R. Absoluta e identificada consigo misma en su propio resplandor.

P. *¡Tremenda sinceridad!*

R. Tremenda para todos; y para el pecador espantado, cruel, como el infierno del que forma parte él mismo. No sin gran terror evoca Tertuliano esta hora, en que el alma «será reo y testigo a un tiempo mismo».

P. *¡Qué confusión!, ¿verdad?*

R. Confusión infinita delante de la infinita perfección de Dios y de las facilidades de grandeza infinita que llevaba en sí misma el alma pecadora. Confusión, al verse ahora privada esta alma miserable hasta del supremo y vano consuelo de condolerse; porque ¿cómo hallar conmiseración posible en aquel que se declara a sí mismo y por sí mismo la causa de sus males?

P. *¿Y todo esto es irrevocable?*

R. Lo ha de ser necesariamente si se llega de verdad al término, porque la duración no es revertible. El destino no recomienza nunca.

P. *¡En el drama clásico de la antigüedad no hay nada comparable a esta fatalidad!*

R. Es verdad; y razón tiene el corazón para encogerse cuando piensa que detrás de los cincuenta, sesenta o setenta años (si ya no se trata de tiempo más reducido) se esconde una eternidad formidable.

P. *Pero ¿y si renunciamos?*

R. No es posible; «estamos ya embarcados» (Pascal). La felicidad es nuestra vocación y a ella no podemos renunciar sin cometer un crimen. Felicidad o desgracia, ésta es la alternativa. Dios estaba en el deber de proponernos la opción; pero no podía autorizarnos a rechazar el problema, porque la felicidad aquí coincide con el deber. Si el Plasmador de nuestros corazones quiere hacernos felices, ¿hay en esto motivo alguno para desobedecerle?

III. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Las principales se refieren al tiempo, lugar, juez, sentencia y ejecución de la misma. Vamos a examinarlas cada una en particular.

A) Tiempo

201. El juicio particular se celebra *en el instante mismo de producirse la muerte real*, o sea, en el momento mismo en que el alma se separa del cuerpo. Como ya vimos en su lugar, entre la muerte aparente y la muerte real hay un espacio de tiempo más o menos largo según la clase de muerte sufrida. Pero en el momento mismo en que se produzca de hecho la muerte real, es juzgada el alma y recibe la sentencia irrevocable de su destino ultraterreno. De suerte que, cuando pueda decirse en verdad de alguien: «Ha muerto», puede decirse también con toda certeza: «Ha sido juzgado por Dios».

Esta verdad es absolutamente cierta, y hasta pertenece de algún modo—implícita e indirectamente—a la misma fe católica. La Iglesia, como veremos en seguida, ha definido la entrada del alma *inmediatamente* después de la muerte en el lugar que le corresponde según sus buenas o malas obras (Denz. 464 531 693). Ahora bien: la adjudicación del destino que le corresponde constituye cabalmente la sentencia del juicio particular. Luego éste tiene lugar en el instante mismo de la muerte.

Algunos teólogos antiguos vacilaron un poco en torno a esta cuestión a causa de ciertas leyendas—que la falta de espíritu crítico les hacía tomar como verdaderas historias—según las cuales algunos moribundos se habían visto transportados ante el tribunal divino y recibían, antes de su muerte, la comunicación de la sentencia. Otras veces esta sentencia se hacía esperar, y durante un período de tiempo que podía durar varios días permanecía el alma incierta de su suerte eterna.

Contra esto hay que observar que el tiempo de prueba dura normalmente hasta el fin de la vida y no se prolonga más allá. Los primeros hechos no

pueden significar otra cosa que una sugestión del demonio, permitida en ciertos casos por Dios con el fin de atemorizar al pecador ante la perspectiva de una sentencia que, en realidad, no había sido pronunciada todavía. La segunda categoría de visiones hay que entenderlas en el sentido de que expresan la realidad del juicio de una manera acomodada a nuestra imaginación, que nada tiene, sin embargo, de real.

Quede, pues, sentado que el único momento adecuado para el juicio particular es el instante mismo de la muerte, que pone al alma en presencia de Dios. Como se trata de un Juez que procede sin averiguaciones ni testimonios, nada se opone a que su veredicto sea instantáneo [15].

Esta instantaneidad del juicio en nada compromete su claridad y exhaustiva integridad. El alma separada funciona de modo muy distinto a como lo hace unida al cuerpo. Conoce de una manera *intuitiva*, de un solo golpe de vista, a la manera de los ángeles. Por eso en el instante rapidísimo del juicio particular verá con toda claridad y distinción *la cinta cinematográfica de toda su existencia terrena*, con todos sus detalles y matices, hasta los más insignificantes y casi imperceptibles. De suerte que, si el juicio particular durase un siglo entero, no vería más cosas ni con más claridad que en el solo instante en que realmente se celebra.

Nótese que este momento coincide exactamente con el instante mismo de la muerte, no con el instante anterior ni el posterior. No con el momento anterior, porque en él continúa siendo el hombre viajero en esta vida, y, por lo mismo, está todavía en situación de merecer o de pecar. Ni con el posterior, porque no se trata de un juicio con discusión de la causa—que requeriría algún tiempo para realizarse—, sino de un juicio de retribución que recibe el alma en el momento mismo de la muerte, según las declaraciones de la Iglesia. El alma es juzgada en el momento mismo de salir del cuerpo, o sea, cuando todavía está allí presencialmente, aunque ya no como forma substancial del cuerpo [16].

B) Lugar

202. Por lo que acabamos de decir se ve claro que el lugar donde se verifica el juicio es el mismo en donde se ha producido la muerte. El alma es juzgada en el lugar donde está su cuerpo, en el momento mismo de abandonarlo como forma substancial del mismo, pero antes de separarse localmente de él. Porque, como el alma es juzgada en el momento mismo de la muerte y en un instante no puede darse movimiento local, es necesario que el alma sea juzgada cuando todavía no se ha separado localmente de su cuerpo. De donde resulta que el alma, en el momento mismo de la muerte, conoce su suerte final y al punto se dirige al lugar designado por la sentencia del Juez [17].

15 Cf. DTC, t.8 art. *Jugement*, col.1807-1808.
16 Beraza, *De novissimis*, n.1021.
17 Beraza, o.c., n.1022.

C) Juez

203. Cabe preguntar si el que actúa como juez en el juicio particular es el mismo Dios o Cristo Redentor. Y en este último caso, si Cristo es juez únicamente en cuanto Dios o también en cuanto hombre. La cuestión no es tan fácil de resolver como a primera vista parece.

Por de pronto, consta expresamente en el Evangelio que el Padre ha entregado a Jesucristo la plenitud del poder judicial: *Aunque el Padre no juzga a nadie, sino que ha entregado al Hijo todo el poder de juzgar* (Io. 5,22). Y ese poder lo tiene Cristo en cuanto *es el Hijo del hombre* (Io. 5,27). San Pablo sugiere que ese poder se le ha entregado en premio a su pasión (Phil. 2,8-11). Y el mismo Cristo nos advierte en el Evangelio que al fin del mundo *todas las tribus de la tierra verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y majestad* (Mt. 22,30) para *juzgar a los vivos y a los muertos*, como afirma el apóstol San Pedro (Act. 10,42) y consta expresamente en el símbolo de la fe (Denz. 6).

Todo esto no envuelve dificultad alguna si se entiende del juicio universal: Cristo será, efectivamente, el juez de vivos y muertos en aquel día supremo. Pero parece que envuelve una dificultad muy seria si se quiere aplicar también al juicio particular. Porque es evidente que las almas de los que murieron antes de la venida de Cristo al mundo sufrieron su correspondiente juicio particular, y no pudieron ser juzgados por Cristo, puesto que todavía no se había verificado la encarnación del Verbo.

La solución de este conflicto nos parece que es la siguiente. En realidad, el juez es el mismo Dios precisamente en cuanto uno, no como una persona determinada dentro de la Trinidad beatísima. La razón es porque el juicio de Dios es una operación *ad extra*—como dicen los teólogos—, y es sabido, como cosa elemental en teología, que esas operaciones *ad extra* son siempre comunes a las tres divinas personas: o sea, que Dios actúa en ellas como uno, no como trino (Denz. 428 703). Y ello explica muy bien el hecho de que el alma no tenga que emprender un viaje para comparecer delante de Dios, ya que por su divina inmensidad está presente en todas partes por esencia, presencia y potencia [18], hasta el punto de que, como dice San Pablo, *en El vivimos, nos movemos y existimos* (Act. 17,28). Por eso, en el lugar donde se produce la muerte, allí mismo es juzgada el alma inmediatamente por Dios.

¿Cómo se salvan entonces aquellas expresiones de la Sagrada Escritura que atribuyen a Cristo, y a El sólo, el poder de juzgar a los vivos y a los muertos?

Por de pronto ya sabemos que Cristo actuará efectivamente de juez en el juicio universal, y a este juicio se refieren primariamente aquellos textos bíblicos. Pero no hay inconveniente en entenderlos también, de alguna manera, del mismo juicio particular; y esto no sólo con relación a las almas de los que mueren después del adve-

18 Cf. I,8,3.

nimiento de Cristo al mundo, sino incluso de los que murieron antes de la encarnación del Verbo.

En efecto: en la presente economía de la gracia, nadie absolutamente puede salvarse sino por los méritos de Cristo, ya que, como dice San Pedro, *en ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos* (Act. 4,12). De modo que *todos* los que se salvan, por Jesucristo se salvan; y *todos* los que se condenan se pierden por no haberse incorporado—explícita o implícitamente—los méritos redentores de Cristo. Según esto, puede decirse que Cristo Redentor actúa de algún modo en todos y cada uno de los juicios particulares, no sólo en cuanto Verbo de Dios, sino aun en cuanto hombre, ya sea con su presencia, *prevista* por Dios antes de verificarse el hecho de la encarnación, o con su influencia *actual* después de realizada. En este sentido puede decirse que, siendo propiamente el mismo Dios quien actúa como juez en el juicio de las almas, corresponde también a Cristo incluso en cuanto hombre (Io. 5,27), ya que su influencia se deja sentir en cada uno de ellos en el sentido que acabamos de explicar.

Tal es, nos parece, el pensamiento del Doctor Angélico, príncipe de la teología católica. He aquí dos textos muy claros y expresivos:

«La potestad judiciaria es común a toda la Trinidad. Sin embargo, se atribuye al Hijo por cierta *apropiación*» [19].

«Antes de la encarnación, estos juicios eran ejercidos por Cristo en cuanto Verbo de Dios; de cuya potestad se hizo partícipe por la encarnación su alma santísima, personalmente unida a El» [20].

Esta cuestión del juez plantea un problema muy interesante, que vamos a recoger a manera de escolio.

Escolio: En el momento del juicio particular, ¿las almas ven a Dios o a Cristo Juez?

Hay que responder que no si se trata de la visión de la esencia divina. Porque, si el alma viera a Dios intuitivamente, quedaría *ipso facto* beatificada, lo cual no puede admitirse con relación a las almas condenadas al infierno o al purgatorio.

Lo mismo hay que decir, nos parece, con relación a Cristo Hombre. Ya hemos dicho—en efecto—que el juicio particular consiste substancialmente en una instantánea iluminación intelectual por la que el alma se conoce perfectísimamente a sí misma, al propio tiempo que recibe del Juez—intelectualmente también—la sentencia que le corresponde; y para esto no es necesaria la visión del mismo Juez.

Sin embargo, los teólogos no están concordes en este punto. Algunos admiten la visión *intelectual* [21] de Cristo Juez, incluso para

19 III,59,1 ad 1.
20 III,59,4 ad 3.
21 Es la única que cabe en el alma separada del cuerpo. Es imposible para ella la visión ocular o imaginaria, ya que ambas exigen el concurso de los órganos corporales.

las almas condenadas al infierno. Parece requerirlo así—dicen—la gloria de Cristo, que debe brillar ante los que la han despreciado voluntariamente, iniciando con ello, en cada alma particular, el triunfo definitivo y universal que tendrá lugar en el último juicio. Por otra parte, la visión de la humanidad de Cristo no es incompatible con el reato de culpa y de pena, pues, de lo contrario, los réprobos no podrían ver a Cristo ni siquiera en el juicio final. Ni se requiere mayor milagro para que el alma vea intelectualmente a Cristo que para que oiga intelectualmente su sentencia, ya que una y otra cosa se verifican por una ilustración interna del alma [22].

En absoluto, como se ve, esta hipótesis no es imposible, ni mucho menos. Pero, como advierte con razón Suárez, es cosa muy incierta, ya que no hay suficiente fundamento para afirmarla [23].

D) Sentencia

204. La sentencia, como hemos dicho, consiste en una ilustración intelectual que el alma recibe de parte del Juez, en la que se le comunica el destino que merece según sus buenas o malas obras.

Su nota más impresionante y característica es la *irrevocabilidad* absoluta de la misma. No cabe apelación posible. La ha dictado el Tribunal Supremo de Dios y es, además, una sentencia *justísima*, contra la que no cabe reclamar. Lo exige así también la psicología del alma separada, que la fija inmutablemente en el último fin libremente elegido, y el hecho de haberse terminado el estado de vía y con él la posibilidad de nuevas rectificaciones. Por lo mismo, la ejecución de la sentencia es también inmediata e irrevocable, como vamos a ver en seguida.

Pero antes hay que examinar una cuestión muy interesante relacionada con esta irrevocabilidad, que no deja de tener sus dificultades.

En efecto: en el Evangelio constan algunos casos de muertos resucitados por Jesucristo [24]. Lo mismo ocurrió repetidas veces en el Antiguo Testamento y se ha vuelto a repetir con frecuencia en las vidas de los santos de la Nueva Ley. Ahora bien: si esos muertos fueron juzgados en el instante mismo de morir y conducidos a su destino ultraterreno, ¿cómo pudieron volver a la vida sin comprometer la irrevocabilidad de su sentencia? Porque, suponiendo que alguno de ellos se hubiera condenado, al resucitar debió tener buen cuidado de no volverse a condenar otra vez; y si se había salvado, se le puso en el trance de abusar tal vez de su libertad y condenarse definitivamente al morir por segunda vez.

La solución a esta dificultad hay que buscarla, nos parece, negando en absoluto que esas almas hubieran sido juzgadas por Dios al producirse la primera muerte. No puede admitirse que vuelva a

22 Cf. SIURI, *De novissimis*, tr.2 c.3b.28s.
23 SUÁREZ, *De myst. vit. Chr.*, d.52 s.2 n.16.
24 Recuérdense los casos de la hija de Jairo (Mt. 9,18-25), del hijo de la viuda de Naim (Lc. 7,11-17), de Lázaro (Io. 11,1-44) y de los que resucitaron juntamente con Cristo (Mt. 27, 52-53).

ser viajera por segunda vez un alma que ha llegado ya al estado final o de *término* y ha recibido la sentencia irrevocable del Juez, adjudicándole su destino eterno. Ello traería innumerables inconvenientes y una serie de conflictos teológicos de imposible solución, ya que algunos rozarían muy de cerca dogmas intangibles de nuestra fe. Es preciso decir que, aunque *lo normal y ordinario*, según la actual economía y providencia de Dios, es que las almas sean juzgadas en el momento mismo de producirse la muerte corporal, caben excepciones a esta ley dictadas por la sabiduría infinita y providencia *extraordinaria* de Dios.

Las almas de los que Dios prevé que han de resucitar milagrosamente para continuar viviendo en esta tierra, no son sometidas al juicio particular hasta que se produzca la segunda y definitiva muerte corporal. Mientras dura la primera muerte, permanecen en un estado provisional—cuya naturaleza y funcionamiento psicológico desconocemos en absoluto—en espera de la primera resurrección, que las devolverá temporalmente a esta vida mortal. No se trata, pues, de revocar la sentencia del juicio, sino únicamente de no pronunciarla hasta que se produzca la segunda y definitiva muerte.

Esta solución es perfectamente teológica—Dios puede suspender, en casos extraordinarios, las leyes normales de su divina providencia—y resuelve satisfactoriamente todos los inconvenientes y dificultades que podría presentar, de otro modo, la resurrección milagrosa de algunos muertos.

E) Ejecución de la sentencia

205. 1. **Doctrina de la Iglesia.**—La sentencia del supremo Juez se ejecutará *inmediatamente*, sin un solo instante de demora. Este punto concreto está expresamente definido por la Iglesia como *dogma de fe*, y, por lo mismo, para un católico no puede ser objeto de discusión. He aquí el texto de la definición dogmática hecha por el papa Benedicto XII en su constitución apostólica *Benedictus Deus*, que lleva la fecha de 29 de enero de 1336:

«Por esta constitución, perpetuamente valedera, *definimos*, con nuestra autoridad apostólica, que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos... *inmediatamente después de su muerte*—o después de sufrir la purificación los que la necesiten—... entran en el cielo..., donde ven la divina esencia con visión intuitiva y facial...» (Denz. 530).

«*Definimos*, además, que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en actual pecado mortal descienden al infierno *inmediatamente después de su muerte*» (Denz. 531).

206. 2. **Evolución histórica.**—Es curioso e interesante seguir el curso histórico de las vacilaciones de los Santos Padres y de los teólogos sobre este punto concreto antes de haber sido zanjadas por la solemne declaración dogmática de la Iglesia. Algunos Santos Padres—entre otros, San Justino, San Ireneo, San Hilario, San Hipólito, San Cirilo, San Gregorio Nacianceno y San Ambrosio [25]—hablan a veces como si las almas de los justos tuvieran que aguardar hasta el día del juicio el premio de sus buenas obras, bien sea en el seno de Abrahán, o en el paraíso terrenal, o en algún otro lugar de refrigerio; aunque no faltan críticos que interpretan esos textos en el sentido plenamente ortodoxo que fijó la declaración dogmática de la Iglesia siglos después.

Algunos griegos posteriores al cisma de Focio sostuvieron también alguna opinión parecida, si bien la Iglesia ortodoxa actual parece haber abandonado del todo estas teorías, que conservan, sin embargo, algunas sectas protestantes, tales como la *mormona*, aparecida el siglo pasado y que subsiste todavía.

Pero el momento más interesante de estas vacilaciones y dudas lo señala, sin duda alguna, el pontificado del papa franciscano Juan XXII, inmediato predecesor de Benedicto XII. Este Pontífice, Juan XXII, defendió varias veces, incluso siendo ya papa, aunque siempre *como teólogo particular y sin determinar nada como sumo pontífice*—según declaró él mismo ante los cardenales reunidos en consistorio—, la opinión de algunos teólogos franciscanos, hermanos suyos de hábito, según la cual las almas de los bienaventurados, aunque estaban ya en el cielo, no podrían ver la esencia divina hasta después del juicio final, limitándose hasta entonces a contemplar la humanidad de Cristo y otros goces accidentales.

Los teólogos dominicos y la Universidad de París impugnaron enérgicamente esta opinión franciscana, hasta el punto de que un predicador dominico—Tomás Valesio—, predicando ante el propio papa Juan XXII, dijo que esa opinión era completamente falsa y herética y los que la defendían se hacían acreedores a la maldición de Dios; lo que le valió ser detenido y encarcelado, no por la doctrina predicada, sino por el tono irreverente con que habló en presencia del mismo papa que defendía la opinión franciscana como doctor particular.

El propio Juan XXII, contestando a una carta del rey de Francia Felipe VI, inspirada por la Universidad de París, declaró (18 nov. 1333) que él nada había definido o determinado sobre aquella cuestión, sino que se había limitado a exponer una opinión que era perfectamente libre entre los teólogos mientras la Sede Apostólica no determinase otra cosa. Poco después, en el consistorio del 3 de enero de 1334, declaró ante los cardenales que nunca había tenido intención de dar una definición dogmática sobre esta materia y que rechazaba todo cuanto en sus palabras o escritos pudiera encontrarse menos conforme con la fe católica. Finalmente, ya en su lecho de muerte, poco antes de morir, declaró expresamente ante los cardenales que creía firmemente que las almas de los justos contemplaban en el cielo, cara a cara, la divina esencia, y retiró de una manera explícita las opiniones contrarias que, como teólogo particular, había emitido [26]. El papa Juan XXII moría santamente el 4 de diciembre de 1334, y su inmediato sucesor, Benedicto XII, terminó para siempre las controversias al definir el 29 de enero de 1336 la doctrina católica en la forma que hemos visto [27].

[25] He aquí las referencias correspondientes: SAN JUSTINO, *Dial. c. Tryph.*, n.5: MG 6,488; J 132; SAN IRENEO, *Adv. haer.*, l.5 c.31 n.17: MG 7,1208s.; SAN HILARIO, *In Ps.*, 120 n.16: ML 9,660; SAN HIPÓLITO, *Adv. graec.*, n.1: MG 33,517s.; SAN CIRILO, *Hier. cat.*, 5 n.10; 13 n.31; 18 n.6,419: MG 33,517s.; SAN GREGORIO NACIANCENO, *Orat.*, 7 n.17: MG 35.775; y SAN AMBROSIO, *De bono mortis*, c.10 n.47; c.11 n.48: ML 14,561s.

[26] Cf. HERGENROTHER, *Historia de la Iglesia* (ed. española) t.4 p.302.

[27] Ya había antecedentes a esta declaración dogmática, principalmente en el concilio II de Lyón (Denz. 464), aunque nada se había determinado en torno a la visión beatífica—objeto

207. 3. **Explicación teológica.**—La doctrina definida por la Iglesia había sido ya expuesta hermosamente por el Doctor Angélico en diferentes lugares de sus obras [28]. Recojamos aquí algunos de sus principales argumentos:

1.º «Inmediatamente después de la muerte, las almas de los hombres reciben el merecido premio o castigo. Pues las almas separadas son capaces de penas, tanto espirituales como corporales, según se demostró (capítulo precedente). Y que son capaces de gloria es manifiesto por lo que hemos tratado en el libro tercero (c.51). Pues, por el mero hecho de separarse el alma del cuerpo, se hace capaz de la visión de Dios, a la que no podía llegar mientras estaba unida al cuerpo corruptible. Ahora bien: la bienaventuranza íntima del hombre consiste en la visión de Dios, que es el «premio de la virtud». Luego no hay razón alguna para diferir el castigo o el premio, del cual pueden participar las almas de unos y otros. Luego el alma, inmediatamente que se separa del cuerpo, recibe el premio o castigo *por lo que hizo con el cuerpo* (2 Cor. 5,10)» [29].

2.º «Al orden del pecado y del mérito corresponde convenientemente el orden del castigo o del premio. Pero el mérito y el pecado no recaen en el cuerpo sino por el alma, pues únicamente lo que es voluntario tiene razón de mérito o demérito. Así, pues, tanto el premio como el castigo debe pasar y derivarse del alma al cuerpo, y no al revés. Luego no hay motivo alguno para que, al castigar o premiar las almas, haya que esperar a que vuelvan a tomar sus cuerpos; antes bien, parece más conveniente que las almas, en las que con anterioridad al cuerpo estuvo el pecado o el mérito, sean castigadas o premiadas también antes que sus cuerpos» [30].

3.º «La reunión con el cuerpo nada podría añadir a la bienaventuranza *esencial* del alma, que consiste en la visión beatífica, ya que esta visión es propia exclusivamente del entendimiento elevado por el *lumen gloriae*. Dígase lo mismo con relación al castigo *esencial*, que consiste en la pena de daño o privación de Dios. Luego es evidente que tanto para el premio como para el castigo *esencial* no se requiere la presencia del cuerpo, aunque sea menester para la integridad *accidental* de ambos. Luego el alma recibe el premio o castigo esencial *inmediatamente* después de la muerte, a no ser que tenga que purificarse previamente en el purgatorio antes de entrar en el cielo [31].

IV. CONSIDERACIONES MORALES

La doctrina católica sobre el juicio particular se presta a muchas e interesantes consideraciones de orden práctico. Ofrecemos aquí algunas de ellas, que pueden servir como puntos de meditación personal o como materia predicable desde el púlpito.

de la controversia entre dominicos y franciscanos—, sino únicamente que las almas justas entraban *inmediatamente en el cielo*; lo que admitían todos, incluso los franciscanos.
Sobre si la opinión particular de Juan XXII fue compartida o no por otros franciscanos, véase L. WADDING, *Annales Minorum*, t.10 p.118.

[28] He aquí los principales: I,64,4 ad 3; I-II,4 ad 5; III,59,5 ad 1; *Suppl.*, 69,2; *Contra gent.*, IV,91; *In Io.*, c.19 lect.5; 2 *ad Cor.*, c.5 lect.2; *ad Heb.*, c.11 lect.8.

[29] *Contra gent.*, IV,91.

[30] Ibid.

[31] Cf. I-II,4,5; *Suppl.*, 69,2.

A) Somos los protagonistas de una gran película cinematográfica

208. A la luz de los principios que hemos recordado en las páginas anteriores, podemos imaginar, en efecto, que delante de nosotros funciona día y noche, desde el instante en que empezó nuestra vida consciente y racional, una máquina cinematográfica invisible que está filmando toda nuestra vida interior y exterior. Es inútil cerrar la puerta con llave para quedarnos completamente solos, pues delante de nosotros penetró el invisible operador con su máquina inexorable. De nada sirve apagar la luz, pues el «cine de Dios» funciona perfectamente a oscuras. Ni podemos descansar tranquilos en el mundo de nuestros íntimos pensamientos o afectos, pues ni uno solo de ellos deja de grabarse en la película. Tan perfecto y maravilloso es ese aparato cinematográfico de Dios, que no sólo capta y recoge fidelísimamente todo cuanto ocurre en nuestra vida, sino también todo cuanto *debería ocurrir* (pecados de omisión, buenas obras omitidas que hubiéramos debido realizar).

A la hora de la muerte, en el momento mismo de exhalar el último suspiro, contemplaremos *como únicos espectadores*, pero bajo la mirada de Dios, la película sonora y en tecnicolor de toda nuestra existencia terrena: he ahí nuestro juicio particular. Y esa misma película se proyectará públicamente algún día ante la humanidad entera: he ahí el juicio final.

¡Qué infinidad de aplicaciones prácticas tiene esta doctrina—que es mucho más exacta y teológica de lo que a primera vista pudiera parecer—tanto en la línea del mal como en la línea del bien! Veamos unas pocas.

209. 1.º **En la línea del mal.**—*a)* Los PENSAMIENTOS: ¡cuántos *pensamientos obscenos* voluntariamente entretenidos, cuántos *juicios temerarios* contra el prójimo, cuántos castillos en el aire fabricados por la propia *vanidad*, cuántas *dudas contra la fe*, cuánta *rebeldía interior* contra las disposiciones de la divina Providencia en torno a nosotros o a los nuestros!... Todo absolutamente fue recogido por el cine de Dios, hasta el último y más insignificante detalle: *usque ad minima*.

b) LAS PALABRAS: críticas, murmuraciones, calumnias, obscenidades, chistes de mal gusto, canciones inmorales, carcajadas histéricas en medio de aquella fiesta mundana, burlas contra la religión, irreverencias, quejas contra Dios, blasfemias quizá..., todo fue recogido por aquella máquina sonora, a la que no se le escapa una sola palabra ociosa.

c) LAS OBRAS: las que se hacen a la luz del sol y las que se perpetran en las tinieblas, a solas o en compañía... (Jovencita la que vas al cine con el novio, la que buscas la oscuridad..., ¡todo está filmado y todo lo volverás a presenciar a la vista de Dios! No podrás escaparte: allí estarás como protagonista de la terrible película.) Y las grandes injusticias, los grandes robos y estraperlos, los grandes crímenes sociales, la profanación de las fiestas o de las leyes sacrosantas del matrimonio, los crímenes conyugales... Nadie lo vio, nadie lo supo; pero delante de los culpables funcionaba el cine de Dios, que lo recogió todo en película sonora y en tecnicolor. A la

hora de la muerte la verán ellos solos; pero el día del juicio la contemplará el mundo entero, que les tenía por perfectos caballeros o dignísimas señoras...

d) Las omisiones: «No tenía ganas de ir a misa»... «Me fui de excursión y no pude»... «El ayuno creí que era cosa de monjas»... «No quise meterme en líos»... «Cada uno que se arregle como pueda»... «¡Otra vez será, hermano!»... Todo saldrá en la película de Dios.

e) Los pecados ajenos: escándalos (trajes, conversaciones, malos consejos, fotografías o libros prestados...), malos ejemplos, impunidades culpables (padres que no vigilan ni castigan a sus hijos o que permiten a sus hijas vestir provocativamente, autoridades que permiten o no sancionan suficientemente la inmoralidad pública), empresarios de cine o de teatro que se hicieron ricos con aquella mercancía inmunda, propietarios de aquellas alegres «salas de fiestas» en las que tanta gente rendía culto a sus pasiones, etcétera, etc. ¡Cuántos pecados ajenos de los que habrán de dar cuenta porque son también pecados propios! ¡Qué terrible sorpresa al contemplar todo aquello que parece *ajeno* en la película de la *propia vida*!...

210 1.º **En la línea del bien.**—Este terrible cuadro tiene—o puede tener, si nosotros queremos—su consoladora contrapartida en la línea del bien. Precisamente porque Dios es *justo* recoge en su cine invisible el conjunto total de nuestra vida y sus más mínimos detalles, no sólo en la línea del mal o del pecado, sino también—y con grandísima alegría de su corazón de Padre—en la línea del bien o de la virtud. Y allí saldrán todas las buenas obras realizadas durante la vida: las públicas o externas, que pudieron contemplar todos los hombres, y las secretas o internas, que no tuvieron más testigos que Dios y su máquina cinematográfica. ¡Cuánto heroísmo en los santos, cuánta abnegación, cuánto espíritu de sacrificio, cuántas lágrimas derramadas en silencio, cuántos dolores ocultos, cuántas penitencias ofrecidas a Dios por la conversión de los pecadores o la salvación del mundo infiel, cuántas obras de misericordia practicadas con la mano derecha sin que se enterara la izquierda!

Y la madre abnegada que tanto sufrió para sacar adelante a sus hijos en medio de su pobreza y asegurarles su educación cristiana; y el obrero que llevaba con resignación cristiana y hasta con heroica alegría las privaciones y amarguras de aquella vida de trabajo, de incomprensión y de miseria; y el enfermo incurable que bendecía a Dios desde el lecho de su dolor; y hasta el simple vaso de agua fría dado por amor a Cristo a un caminante sediento..., todo quedará registrado en la pantalla de Dios y todo aparecerá ante el mundo entero en el día de las supremas revelaciones.

Acordémonos frecuentemente de esta gran película de Dios en la que nosotros mismos somos los protagonistas. Lloremos las escenas malas, tratemos de contrarrestarlas del todo, o al menos atenuarlas, con una seria penitencia en proporción con su número y calidad. Rompamos definitivamente—aunque nos chorree sangre el corazón—con todo cuanto nos sirva de piedra de escándalo o tropiezo (vestido, libro, espectáculo, diversión, amigos...) en orden a la vida eterna. Restituyamos lo ajeno ahora que estamos a tiempo, antes de que sea demasiado tarde a la hora de la muerte. Temblemos ante el pecado de escándalo, que nos haría reos de los pecados ajenos; corrijamos los malos ejemplos que hayamos podido dar de obra o de palabra. Multipliquemos las escenas buenas, practicando actos de virtud cada vez más intensos. Hagamos todo el bien que podamos,

aplicando con frecuencia nuestro oído a la trompeta del juicio, a imitación de San Jerónimo penitente. Estamos a tiempo todavía. Pero démonos prisa, que ya declina el día (Lc. 24,29) y empiezan a alborear en el horizonte las primeras luces de la eternidad.

B) El juicio particular del alma fervorosa y perfecta

211. Nos complacemos en trasladar aquí unos párrafos de Mons. Saudreau en su preciosa obra *El ideal del alma ferviente* [32], relativas al juicio benignísimo que sufrirán las almas fervientes que han logrado remontarse muy arriba en la montaña de la perfección cristiana, a diferencia de las que hayan sido negligentes en el negocio de su santificación:

«Cuando llega la hora del juicio, el alma perfecta encuentra en Jesús más bien un amigo que un juez. Los que no han muerto a sí mismos, que conservan sin combatirlas muchas inclinaciones naturales, amantes del bienestar, apegados a las criaturas, preocupándose de la estima y de la aprobación de los hombres, aunque practican sinceramente las virtudes cometen numerosas faltas, pecados veniales sin duda, pero que ofenden la infinita santidad de Dios. No pasa día que no se tengan que reprender muchas negligencias, movimientos mal reprimidos, satisfacciones procuradas muy humanas. La suma de todas esas infracciones, de todas esas debilidades y solturas, forma al final de su vida un total espantable.

Y no menos espantoso es el total de medios de santificación: rezos, oraciones, sacramentos, lecturas, santas inspiraciones, ocasiones de virtud que se les han presentado y de las cuales no han sacado el provecho que podían. *A quien mucho se le dio, mucho se le exigirá*, dijo el Salvador. A las gracias interiores ya comunicadas, en tal abundancia, se hubieran añadido otras muchas más poderosas todavía, si por sus infidelidades no las estorbaran; hubieran podido, pues, elevarse a una mayor virtud.

Tan pronto como mueran verán todo eso, y ¡con qué remordimientos tan agudos! Estos cristianos, poco generosos en la práctica de la mortificación, habrán hecho muy poca penitencia de todos esos pecados, de todos esos abusos de la gracia; las pruebas soportadas en este mundo los habrán purificado un poco, pero, aceptadas con amor muy flaco, habrán perdido mucho del valor que deberían tener.

Estas personas se aseguran algunas veces persuadiéndose de que a la hora de la muerte harán un acto de puro amor, mediante el cual desaparecerán todos los residuos del pecado. Cierto, hay actos de amor de gran valor, como los que hacen los santos; la eficacia purificante de estos actos heroicos sería lo bastante grande para borrar las deudas de muchísimos pecados, pero sólo las almas muy santas producen tales actos.

Los actos de amor puro, en efecto, son de diferente valor según las disposiciones íntimas de las almas que los hacen. San Pedro parece haber hecho un acto de amor puro cuando aseguró a Jesús que estaba pronto a morir con El. Otro acto de amor hizo mucho más reposado, pero también mucho más generoso, cuando se dejó conducir a la muerte por los oficiales de Nerón; y en este último trance su amor fue muy de otro precio.

Para que un acto de amor sea de gran estimación no basta que digamos sinceramente: Dios mío, os amo con todo mi corazón porque sois infinitamente bueno, infinitamente amable. Eso es el amor puro; pero este amor, ¿hasta dónde se extiende en la voluntad del que así lo formula? ¿Qué sacri-

[32] Edición española (Barcelona 1926), p.52-55.

ficios está dispuesto a hacer? ¿Hasta dónde quiere ir en el camino de la inmolación, en la aceptación de los padecimientos? ¿Con qué ardimiento abrazaría las cruces por la gloria de su Dios? Y aun teniendo en ese momento disposiciones de gran desinterés, de gran inmolación, ¿cuál es la parte de la voluntad y la parte de la imaginación, qué intensidad, firmeza y profundidad hay en estas disposiciones? Sólo el Señor lo sabe, sólo El puede valorar el precio purificante de estos actos.

Pero lo que nosotros sabemos es que tales actos, aun siendo siempre actos de amor puro, son más meritorios y también más satisfactorios a medida que uno se despega más de sí mismo, conforme más se sobrecoge de admiración por Dios, según que crece el deseo y se arraiga la resolución de sacrificarse, de padecer mucho por El. Y no es con esfuerzos de cabeza ni poniendo muy tirante su voluntad como se llega a dar más fuerza a su amor, sino realizando generosamente muchos sacrificios, aceptando con gran corazón las pruebas; así se aumenta el amor adquirido y se alcanza el amor infuso; éste es el amor perfecto, y Dios lo comunica según que el alma por su generosidad destruye los obstáculos. De donde se sigue que las personas piadosas que, aun amando a Dios sinceramente, están muy decididas a concederse muchas satisfacciones, podrán hacer actos de amor puro y, con todo eso, tengan largas y acerbas purificaciones que padecer».

CAPITULO III

Las mansiones de ultratumba

Santo Tomás dedica una cuestión entera, dividida en siete artículos, a estudiar los diferentes lugares adonde pueden dirigirse las almas inmediatamente después de separarse por la muerte de sus cuerpos [1]. Con ella inaugura el compilador de las cuestiones del *Suplemento* el tratado de los novísimos en la *Suma Teológica*, aunque no es ése el lugar que lógicamente le corresponde ni el que le hubiera asignado, por lo mismo, el genio ordenador de Santo Tomás. De todas formas, la doctrina en ella encerrada es ciertamente del Doctor Angélico y vamos a recogerla aquí, aunque con otro orden más lógico y pedagógico.

Vamos a examinar las siguientes cuestiones: existencia de lugares o mansiones especiales para recibir a las almas separadas; cuántos y cuáles son, dónde están, cuándo ingresan las almas en ellos y si pueden salir de allí alguna vez.

1. Existencia de esas mansiones

212. A primera vista parece que no debe hablarse de lugares o mansiones especiales para recibir a las almas separadas, ya que, habiéndose desprendido de sus cuerpos y no teniendo relación alguna con la materia corporal, como puros espíritus que son, nada tienen que ver con un determinado lugar; del mismo modo que nuestro *pensamiento*—que procede de una de las facultades del alma, la inteligencia—no ocupa ningún determinado lugar, ni grande ni pequeño, ni a la derecha ni a la izquierda, ni arriba ni abajo. El lugar corresponde a los cuerpos, pero nada tiene que ver con el espíritu, a no ser que ese espíritu esté *informando* un determinado cuerpo (como ocurre con nuestra alma en esta vida) o aplique su virtud a mover un cuerpo determinado en un momento dado (como ocurre, v.gr., cuando un ángel aparece en forma corporal). Fuera de estos casos, los espíritus no ocupan ningún lugar corporal. No parece, pues, que pueda hablarse de lugares o mansiones especiales para recibir a las almas separadas de sus cuerpos.

[1] Cf. *Suppl.*, 69.

Y, sin embargo, los teólogos hablan de «receptáculos» o «mansiones» que ocupan las almas separadas aun antes de volverse a reunir con sus cuerpos resucitados. Y ésta es la verdad, como vamos a ver inmediatamente, al explicar al siguiente conclusión:

Conclusión: Por divina ordenación existen determinados lugares o mansiones para las almas separadas. (Sentencia común en teología.)

Nos apresuramos a decir que no hay sobre este punto ninguna declaración dogmática de la Iglesia. No pertenece, por lo mismo, al depósito de la fe católica. Fundamentalmente, los datos de la fe pueden salvarse diciendo que lo que afecta a las almas separadas es un nuevo *estado* (de salvación, condenación, purificación...), pero no un *lugar* determinado. Sin embargo, la opinión que asigna un determinado *lugar* a las almas separadas, aun antes de volverse a reunir con sus cuerpos resucitados, es la más *probable* y, desde luego, la más *común* entre los teólogos.

La razón principal que les mueve a ello son las continuas alusiones a los lugares donde habitan las almas separadas, que se encuentran en la Sagrada Escritura, en los Santos Padres y en los concilios de la Iglesia. Les parece que no podrían interpretarse todas ellas metafóricamente sin manifiesta imprudencia y temeridad.

He aquí, por vía de ejemplo, algunas de esas alusiones:

a) En la Sagrada Escritura.—El alma del rico epulón es *sepultada en el infierno*, y la del mendigo Lázaro es *llevada por los ángeles al seno de Abrahán* (Lc. 16,22-23). Son numerosísimos los textos semejantes.

b) En los Santos Padres.—Casi todos hablan como si las almas separadas ocuparan, en efecto, algún determinado lugar [2].

c) En los concilios.—En el mismo Símbolo de la fe (Denz. 6) repetimos todos los días que Cristo Nuestro Señor «descendió a los infiernos», o sea, al limbo o seno de Abrahán, donde estaban aguardando al Redentor los justos del Antiguo Testamento.

El hecho de la existencia de tales lugares para las almas separadas parece, pues, del todo indudable. La dificultad está en explicar cómo puede ocupar un lugar determinado el alma separada del cuerpo, siendo como es una forma puramente espiritual. Veamos cómo lo explica el Doctor Angélico:

[2] Daffara, o.c., n.1011.

«Aunque es verdad que las substancias espirituales no dependen en su mismo ser de un determinado cuerpo, no lo es menos que Dios gobierna las cosas corporales mediante las espirituales. Existe, pues, entre ambas una cierta conveniencia, en el sentido de que las más dignas entre las espirituales deben adaptarse a cuerpos más dignos también. Por eso, los mismos filósofos establecieron la jerarquía de las substancias incorpóreas según la de los cuerpos sometidos a su movimiento.

Por lo tanto, aunque a las almas separadas no se les asigne un determinado cuerpo para unirse con él o para moverle, se les asignan, sin embargo, ciertos *lugares corporales* correspondientes a su diferente dignidad o valor. Estas almas permanecen allí *según el modo y manera con que los seres espirituales pueden estar en un lugar*» [3].

Estas últimas palabras del Angélico nos dan la clave de la solución. Toda la dificultad consiste en precisar de qué manera puede estar un espíritu en un determinado lugar. Ahora bien: examinando los diferentes modos de presencia local que pueden distinguirse, nos encontramos con los siguientes [4]:

a) Presencia *corporal* o *circunscriptiva*. Es la que corresponde a los cuerpos, que están contenidos o encerrados en el lugar que ocupan llenándolo *cuantitativamente*. En el orden sobrenatural cabe milagrosamente una presencia corporal no circunscriptiva [5].

b) Presencia espiritual *definitiva*. Es la que corresponde a los espíritus creados, que se dice están en un determinado lugar cuando ejercen en él alguna actividad especial, ya sea por una operación transitoria (los ángeles), ya por información permanente (el alma en el cuerpo vivo). Se llama *definitiva* porque está limitada y definida por aquel determinado lugar donde se encuentran ejercitando su actividad, sin que puedan ejercitarlo a la vez en otro lugar distinto [6].

c) Presencia espiritual *no definitiva*. Es la que corresponde a Dios en virtud de su inmensidad. La virtud infinita de Dios no puede encerrarse en determinados límites, como la de los ángeles o almas separadas. Dios está presente en todas partes y lugares, por esencia, presencia y potencia. Es la *ubicuidad*, que corresponde a la inmensidad divina [7].

Ahora bien: ¿cuál de estas presencias locales corresponde a las almas separadas? Es evidente que no la primera, que es propia exclusivamente de las cosas corporales o cuantitativas. Ni la tercera, que corresponde exclusivamente a Dios. Luego tiene que ser la segunda, pero hay que precisar en qué forma.

No puede ser por *información substancial* de un cuerpo situado en algún determinado lugar, porque el alma no puede ser forma substancial de ningún cuerpo fuera del suyo, del que quedó separada precisamente por la muerte del mismo. Luego tiene que ser a la manera de los ángeles, y esto de uno de estos dos modos: *activamente*, o sea, por el contacto virtual con el lugar, ejerciendo en él la virtud que

[3] *Suppl.*,69,1.
[4] Cf. I,52,2.
[5] Es el caso de la Eucaristía, en la que el cuerpo de Cristo está contenido con una ubicación especialísima—*per modum substantiae*, dice Santo Tomás—, que prescinde en absoluto de la extensión y del espacio (cf. III,76,5).
[6] Cf. I,62,2.
[7] Cf. I,8,1-4.

reciba de Dios [8]; o *pasivamente*, por una especie de encadenamiento o sujeción penal a tal lugar, determinado por la justicia vindicativa de Dios (infierno o purgatorio). Por eso dice Santo Tomás que «el conocimiento que las almas tienen del lugar donde han sido asignadas les produce gozo o tristeza; y así tal lugar es para ellas un premio o una pena» [9].

Para mayor claridad, vamos a recoger en forma esquemática la doctrina que acabamos de exponer relativa a los diferentes modos de ocupar un determinado lugar:

- EL LUGAR PUEDE REFERIRSE
  - 1) A los cuerpos.....
    - 1) Natural: circunscriptivo (propio de las cosas materiales).
    - 2) Sacramental: no circunscriptivo (el cuerpo de Cristo en la Eucaristía).
  - 2) A los espíritus.....
    - 1) Definitivo ....
      - 1) Natural.
        - 1) Por operación: los ángeles.
        - 2) Por información: el alma en su cuerpo.
      - 2) Sobrenatural (o milagroso)..
        - 1) Activamente: por virtud recibida de Dios (almas separadas).
        - 2) Pasivamente: por sujeción penal de Dios (condenados, almas del purgatorio).
    - 2) No definitivo: ubicuidad divina.

2. Cuántas y cuáles son

213. Examinada la cuestión de su existencia, veamos ahora cuántos y cuáles son esos lugares. He aquí cómo lo explica Santo Tomás de Aquino:

«Los lugares que corresponden a las almas se distinguen según los diversos estados de las mismas. Mientras el alma permanece unida al cuerpo, está en estado de merecer; pero al separarse del cuerpo está en estado de recibir lo que ha merecido, bueno o malo. Y así, si después de la muerte se encuentra en estado de recibir de una manera *definitiva* la suerte que le corresponde, irá al *paraíso*, en recompensa del bien, o al *infierno*, en castigo del pecado mortal actual, o al *limbo de los niños*, si no tiene otro reato de culpa que el pecado original. Pero, si hay algún obstáculo que impida esta sanción definitiva, puede obedecer a dos causas: o al defecto de la misma persona, en cuyo caso va al *purgatorio*, donde queda retenida hasta que exple

[8] Sabido es que la virtud motora *natural* del alma humana se extiende únicamente a su *propio cuerpo* mientras esté unida a él por información substancial (o sea, en esta vida o después de la resurrección de la carne); pero a ningún otro cuerpo, ni siquiera al propio durante el estado de separación. Para cualquier actividad sobre otros cuerpos o lugares necesita recibir una virtud especial de Dios (cf. I,117,3-4).
[9] *Suppl.*, 69,1 ad 3. Cf. ibid., 70,3; I,64,4 ad 1.

totalmente los pecados cometidos, o al defecto de la sola naturaleza humana, y así los justos del Antiguo Testamento entraban en el *limbo de los patriarcas*, donde tuvieron que permanecer hasta que Cristo redimió al mundo pagando con su sangre el rescate de la humanidad pecadora [10].

Como se ve, la división es completa y exhaustiva: no hay más. Mejor dicho, hay menos; porque, como es sabido, el *limbo de los patriarcas* ya no existe actualmente. No tiene razón de ser después de la redención del mundo, realizada por Jesucristo. Precisamente sabemos por la fe—lo repetimos todos los días en el credo—que, después de su muerte en la cruz, Cristo descendió a los infiernos, es decir, al limbo de los patriarcas—llamado también *seno de Abrahán*—para anunciarles su gloriosa liberación. Desaparecido el único obstáculo que los retenía en aquel lugar—la naturaleza humana todavía irredenta—, los justos de la Antigua Ley volaron con Cristo al cielo, dejando vacía para siempre aquella residencia provisional. Santo Tomás advierte expresamente que no debe confundirse el limbo de los patriarcas con el limbo de los niños; son dos lugares completamente distintos [11]. El primero desapareció después de la redención del mundo; el segundo subsistirá eternamente.

Recojamos ahora en esquema el artículo de Santo Tomás sobre estos distintos lugares, para explicar después un poquito las principales dificultades que él mismo se pone y sus respectivas soluciones, que completan y redondean la doctrina del artículo.

- En el momento de la muerte del cuerpo, el alma está o..
  - *a)* En estado de recibir la recompensa final.....
    - *a)* En cuanto al bien: *cielo.*
    - *b)* En cuanto al mal.
      - *a)* Por la culpa personal: *infierno.*
      - *b)* Por la culpa original: *limbo de los niños.*
  - *b)* En estado que impide dicha recompensa final...
    - *a)* Por defecto personal: *purgatorio.*
    - *b)* Por defecto de la naturaleza: *limbo de los patriarcas.*

Dificultades.—Para completar esta doctrina veamos ahora las principales dificultades que pueden plantearse contra ella y sus soluciones correspondientes:

PRIMERA.—Los distintos lugares penales responden a las distintas categorías de pecados que se pueden cometer. Pero no existen más que tres géneros de pecados: original, venial y mortal. Luego no puede haber más que tres lugares penales en la otra vida.

RESPUESTA.—El pecado original puede ser castigado por dos motivos: por razón de la *persona* que lo tiene (limbo de los niños) o por defecto únicamente de la *naturaleza* irredenta (limbo de los patriarcas). Por eso, antes del advenimiento de Cristo había dos limbos distintos (ad 3).

10 *Suppl.*, 69,7.
11 Cf. *Suppl.*, 69,6.

SEGUNDA.—En la Sagrada Escritura se nos habla de la lucha que hemos de sostener «contra los espíritus malos que vagan por el aire» (Eph. 6,12; cf. 2 Petr. 2,4). Luego parece que hay que señalar un nuevo lugar penal de ultratumba.

RESPUESTA.—El aire que nos rodea no es el lugar asignado a los demonios para recibir su castigo, sino el que corresponde a su oficio de tentadores de los hombres, que Dios permite para ejercitarnos en la paciencia y aumentar nuestros merecimientos. Por eso no se cuenta entre los lugares penales que corresponden a las almas separadas (ad 4).

Nótese, además, que el demonio—como espíritu puro que es—no necesita estar en un lugar determinado para sufrir el castigo merecido. El infierno lo lleva, por decirlo así, *consigo mismo;* y en cualquier sitio que actúe—permitiéndolo Dios—está realmente en el infierno.

TERCERA.—Como hemos dicho, a cada género de pecado corresponde un lugar penal en la otra vida. Ahora bien: ¿qué lugar se le asigna a un niño que muriera con sólo el pecado original y algunos pecados veniales? No puede ir al cielo, puesto que le falta la gracia. Tampoco al purgatorio, por la misma razón. Ni al infierno, porque no tiene ningún pecado mortal. Ni al limbo de los niños, pues, además del pecado original, tiene otros veniales. Ni al limbo de los patriarcas, puesto que ya no existe. ¿Adónde va entonces?

RESPUESTA.—Copiamos al pie de la letra (a excepción de los paréntesis, que son meras aclaraciones) la respuesta de Santo Tomás:

«Esa es una hipótesis imposible [12]. Pero, si pudiera darse, ese tal sería castigado eternamente en el infierno. Porque, si el pecado venial es castigado únicamente con una pena temporal en el purgatorio, se debe a que va unido a la gracia (que exige la recompensa eterna del cielo). Si, por el contrario, se une a un pecado mortal, que excluye la gracia, es castigado con pena eterna en el infierno (como ocurre a los que mueren en pecado mortal y con algún venial). Y como este que muere en pecado original *no tiene la gracia*, no hay inconveniente en que se le castigue eternamente por el pecado venial (cometido *personalmente* por él; a diferencia del original, que es un pecado de sola la humana naturaleza)» (ad 6).

Más brevemente: el pecado venial *sin la gracia* (tal como lo imagina el objetante) es imposible. Pero, si fuera posible, sería de suyo *irremisible* (por la ausencia eterna de la gracia en la otra vida) y, por lo mismo, sería castigado eternamente en el infierno (aunque, naturalmente, con penas menores que las debidas al pecado mortal).

CUARTA.—La cantidad del premio o del castigo es muy diversa según sean los méritos o pecados. Luego parece que deben existir gran cantidad de lugares de premio o de castigo.

RESPUESTA.—La diversidad de grados en el premio o en el castigo no diversifica los *estados esenciales* del alma, que son los que exigen diversos lugares (ad 7).

12 Como es sabido, aunque es cuestión muy discutida entre los teólogos, Santo Tomás no admite la posibilidad de que se pueda pecar venialmente antes de haberse borrado del alma el pecado original (cf. I-II,89,6; II *Sent.*, dist.42 q.1 a.5 ad 7; *De malo*, q.5 a.2 ad 8; q.7 a.10 ad 8; *De verit.*, q.24 a.12 ad 2). La razón principal es porque el niño, antes de llegar al uso de la razón y del libre albedrío, no puede pecar ni venial ni mortalmente; y, al llegar al uso de ambas cosas, escogerá forzosamente el bien o el mal; es decir, o hará un acto de caridad que le justifique ante Dios (ordenándole hacia El como fin último y borrándole, por consiguiente, el pecado original), o cometerá a sabiendas un acto malo que le pondrá personalmente de espaldas a Dios (pecado mortal). En ningún caso podrá cometer *en primer lugar* un pecado venial, que supone una ligera *desviación* del fin último ya escogido. Parece, pues, absurdo y contradictorio hablar de *desviaciones* del fin antes de haber escogido el fin mismo.

QUINTA.—A veces las almas son castigadas en los mismos lugares donde pecaron, como dice San Gregorio *(Dial.*, IV,55). Luego parece que en este mismo mundo hay que poner lugares de castigo incluso para las almas separadas. Máxime cuando aun antes de morir son castigados algunos acá en la tierra.

RESPUESTA.—El hecho de ciertas apariciones de almas condenadas que sufren en los lugares donde pecaron, no quiere decir que esos lugares sean propiamente los que les corresponden, sino únicamente que Dios permite esas manifestaciones para apartarnos a nosotros del pecado, sin que signifiquen para ellos un verdadero cambio de lugar. En cuanto a las penas que se sufren en esta vida antes de morir, nada tienen que ver con los lugares ultraterrenos de castigo (ad 8).

SEXTA.—A las almas en estado de gracia, pero con algunas faltas veniales, se les asigna una morada especial: el purgatorio. Luego parece que a las almas en pecado mortal, pero que habían realizado algunas buenas obras, se les debe asignar también una mansión especial distinta del infierno.

RESPUESTA.—El mal no se puede dar en estado puro y sin mezcla de bien, a diferencia del soberano Bien, que existe sin mezcla alguna de mal. Por esto, para llegar a la bienaventuranza—que consiste en la posesión del soberano Bien—es preciso purificarse de todo mal, ya sea antes de morir o ya después en el purgatorio. Pero aun en el mismo infierno no hay una absoluta privación de bien. Son, pues, dos casos completamente distintos. Los mismos condenados del infierno pueden recibir el premio de sus buenas obras realizadas en la tierra en cuanto que por esas obras buenas se les mitiga la pena debida por sus pecados (ad 9).

SÉPTIMA.—Así como antes de la venida de Cristo las almas justas esperaban su plena glorificación en un lugar especial (limbo de los patriarcas), así parece que deben permanecer ahora en un lugar especial hasta la resurrección del cuerpo, antes de entrar en el cielo con el cuerpo y alma glorificados.

RESPUESTA.—La gloria del alma constituye la recompensa esencial del cielo; la del cuerpo no es más que una redundancia de la del alma, y está contenida enteramente en ella como en su principio. Por consiguiente, sólo la privación de la gloria del alma constituye un estado y un lugar especial (limbo de los patriarcas), no la sola carencia de la gloria del cuerpo. Por esto, el mismo lugar—o sea, el cielo empíreo—se debe dar a las almas de los santos separadas de sus cuerpos que unidas a ellos después de la resurrección (ad 10).

3. Dónde están

214. Nadie absolutamente sabe nada sobre el lugar donde se encuentran situadas las mansiones ultraterrenas. Escuchemos a algunos Santos Padres y al Doctor Angélico:

San Agustín: «En qué parte del mundo está situado el infierno, no creo que nadie lo sepa, a no ser que se lo haya revelado el divino Espíritu» [13].

San Gregorio Magno: «No me atrevo a definir temerariamente nada sobre este particular» [14].

[13] *La ciudad de Dios*, XX,16: ML 41,682.
[14] *Diálogos*, IV,42: ML 77,400.

San Juan Crisóstomo: «No preguntemos dónde está el infierno, sino qué hemos de hacer para evitarlo» [15].

Santo Tomás: «No creo que el hombre pueda saber dónde está el infierno» [16].

Como se ve, todos estos textos se refieren al infierno; pero lo mismo podría decirse de los otros lugares de ultratumba. Sin embargo, pueden hacerse ciertas conjeturas, aunque en sentido un poco antropomórfico. La Sagrada Escritura—acaso por un fenómeno de *sin-catábasis* divina, o adaptación a nuestra manera de hablar—suele colocar la gloria de los bienaventurados en las partes superiores del universo material, y el infierno en las inferiores.

Los antiguos, fijándose en este lenguaje escriturístico y entendiéndola de una manera demasiado material, creían que la tierra ocupaba el centro del mundo, concibiéndola como una inmensa planicie horizontal e inmóvil, que tenía sobre sí el cielo y debajo el infierno. Y así establecían el siguiente orden descendente:

1. Cielo.
2. Tierra.
3. Limbo de los patriarcas.
4. Purgatorio.
5. Limbo de los niños.
6. Infierno de los condenados.

He aquí algunos textos de la Sagrada Escritura en que se apoyaban:

Y nadie podía, ni en el cielo, ni en la tierra, NI DEBAJO DE LA TIERRA, *abrir el libro ni verlo* (Apoc. 5,3).

Y le rogaban (los demonios) *que no les mandase volver al abismo* (Lc. 8,31).

Pero si, haciendo Yavé algo insólito, abre la tierra su boca y se los traga con todo cuanto es suyo y BAJAN VIVOS AL ABISMO, *conoceréis que estos hombres han irritado a Yavé. Apenas acabó de decir estas palabras, rompióse el suelo debajo de ellos, abrió la tierra su boca y se los tragó... Vivos se precipitaron en el abismo y los cubrió la tierra* (Num. 16,30-33).

La Sagrada Escritura nos dice también que Cristo *descendió* del cielo a la tierra (Io. 6,38.41.51, etc.); *descendió* de nuestra tierra al infierno o limbo de los patriarcas (Eph. 4,9; 1 Petr. 3,19) y *ascendió* de nuestra tierra al cielo (Mc. 16,19). Son numerosísimos los pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento que aluden al cielo como un lugar al que hay que subir, o al infierno como un lugar inferior al que descienden los pecadores.

Todo esto, como se ve, es muy antropomórfico y no parece que haya de interpretarse al pie de la letra y tal como suena. Sin embargo, es indudable que hay cierta relación de semejanza o analogía entre las alturas llenas de luz, que significan cierta elevación o grandeza—sea del orden que fuere—, y el abismo tenebroso como símbolo del castigo y abatimiento del culpable. El alma justa, que despreció las cosas de la tierra y supo pasar por este mundo con los ojos fijos en el cielo, es razonable que sea exaltada por encima de las es-

[15] *In Rom.*, hom.31,5: MG 60,674.
[16] *Opusc.* 10 (al. 11) 25.

trellas; mientras que el hombre carnal y embrutecido, que vivió exclusivamente para las cosas materiales, sumergido en el fango de sus vicios, parece natural que descienda a un abismo infraterreno, tenebroso y profundo.

En resumen: nadie sabe nada acerca del lugar donde se encuentran situadas las mansiones de ultratumba, teniéndonos que contentar con simples conjeturas y analogías, que están muy lejos de descifrarnos el misterio. En definitiva, como dice San Juan Crisóstomo, no importa saber dónde está el infierno, sino qué hemos de hacer para evitarlo.

4. Cuándo ingresan en ellas las almas

Vamos a recoger la doctrina católica en la siguiente conclusión.

Conclusión: Inmediatamente después de la muerte del cuerpo, las almas ingresan en el lugar que les corresponde.

215. Ya hemos visto, al hablar de la sentencia del juicio particular, que su ejecución es *inmediata*, según la definición expresa de la Iglesia (Denz. 530-531). En absoluto, este dato de fe podría salvarse aun sin la existencia de lugares determinados para albergar a las almas separadas; bastaría un *estado* de salvación o condenación que afectara al alma inmediatamente después de separarse de su cuerpo. Pero, supuesta la existencia de tales lugares, hay que concluir que las almas ingresan en ellos *inmediatamente* después de la muerte corporal.

Ni es menester que nadie les acompañe o les enseñe el camino. Ellas mismas se dirigen a él como por su propio peso, como explica hermosamente Santo Tomás. Escuchemos sus mismas palabras (excepto el paréntesis explicativo, que es nuestro).

«Así como la gravedad o la ligereza de los cuerpos les lleva al lugar que es el término de su movimiento (v.gr., los cuerpos pesados caen al suelo; un globo lleno de aire sube hacia arriba), de modo semejante el mérito o los deméritos de las almas les empujan hacia el premio o castigo que les corresponde... Y como el lugar que se designa a las almas es el que corresponde al premio o castigo que merecen, en el instante mismo en que el alma se desprende de su cuerpo es sumergida en el infierno o vuela al cielo, a no ser que este vuelo sea impedido por algún reato de pena que requiera la previa purificación del alma» [17].

De manera que los méritos son las alas del alma que la llevan en volandas al cielo; y los pecados graves no perdonados, el peso mortal que la hunde en el infierno. Y el grado de esos méritos o la gravedad de esos pecados determinan un mayor ascenso o un hundimiento más profundo en el lugar correspondiente. Esta doctrina no puede ser más lógica, ni más natural, ni más profunda, ni más bella.

17 *Suppl.*, 69,2.

5. Si las almas pueden salir de sus lugares

216. Santo Tomás dedica un artículo expresamente a esta cuestión, resolviéndola con la clarividencia y profundidad acostumbradas. He aquí su magnífica doctrina [18]:

«La expresión *salir del infierno o del paraíso* puede tener dos sentidos: definitiva o provisionalmente. En el primer sentido—o sea, salida definitiva, de suerte que el alma no vuelva ya jamás a ocupar el lugar que abandona—no puede admitirse para ningún alma que haya sido fijada allí por sentencia final o irrevocable («nullus inferno vel paradiso *finaliter deputatus* inde exire potest»), como explicaremos en otro lugar.

Si se trata de una salida provisional o temporal, hay que distinguir lo que corresponde a esas almas según el orden natural y lo que no pueden hacer sino por divina dispensación; porque, como dice San Agustín *(De cura pro mortuis*, c.16), «unos son los límites del poder humano, y otros los del poder divino; unos son los hechos naturales, y otros los milagrosos».

Según el orden natural, las almas separadas, encerradas en sus lugares correspondientes, están completamente disociadas del mundo de los vivos. En efecto, los hombres, que viven en el cuerpo y que nada pueden naturalmente conocer independientemente de sus sentidos corporales, son incapaces de entrar en relaciones inmediatas con esas almas separadas; luego no tienen por qué salir de sus lugares para ponerse en contacto con las cosas de acá (ya que ese contacto es *naturalmente* imposible).

Pero, por especial dispensación de la divina Providencia, ocurre a veces que las almas separadas salen de sus lugares y se aparecen a los hombres, como cuenta, por ejemplo, San Agustín (l.c.) del mártir San Félix, que se apareció a los habitantes de Nola cuando estaban asediados por los bárbaros. Y lo mismo puede creerse de los condenados, a quienes a veces permite Dios aparecerse para enseñanza de los hombres o para atemorizarles (con el fin de que eviten el pecado que podría acarrearles la misma suerte); y de las almas del purgatorio, que vienen a implorar sufragios, como dice San Gregorio citando numerosos casos (IV *Dial.*, c.30 40 y 55).

Sin embargo, hay una diferencia entre los santos y los condenados, y es que los primeros pueden aparecer a los vivos cuando ellos quieran, no así los condenados. Porque, así como los santos, viviendo todavía en carne mortal, reciben a veces el privilegio de hacer milagros con el divino poder—que no pueden hacer los que no hayan recibido ese don gratuito—, no hay inconveniente alguno en que las almas de los santos reciban, *en virtud de la gloria de que gozan*, algún poder especial del que puedan disponer libremente para hacerse visibles a los hombres. Los condenados, en cambio, no pueden hacerlo por sí mismos, sino únicamente cuando Dios se lo permite».

La doctrina, como se ve, es clarísima y profundamente teológica; pero, para fijarla con más eficacia en la mente del lector, vamos a recogerla en forma de cuadro sinóptico. Helo aquí:

18 *Suppl.*, 69,3. Los paréntesis explicativos son nuestros; cf. también I,89,8 ad 2; II *Sent.*, dist.6 a.3 ad 5.

¿LAS ALMAS SEPARADAS PUEDEN SALIR DE SUS LUGARES?

1) *Con salida definitiva*: nadie definitivamente asignado.

2) *Con salida provisional.*
- 1) *Naturalmente*: absolutamente nadie.
- 2) Por divina disposición ...
  - 1) Cuando Dios quiere.....
    - 1) *Los condenados.*
      - 1) Para enseñanza de los hombres.
      - 2) Para infundir horror al pecado.
    - 2) *Las almas del purgatorio*: para implorar sufragios.
  - 2) Siempre que quieran (en virtud de la gloria): *los bienaventurados*, para bien de aquellos a quienes se aparecen.

De esta magnífica doctrina del Angélico puede deducirse lo que hay que pensar de las pretendidas «apariciones» de las almas de los difuntos en las sesiones espiritistas. Según el orden normal de las cosas, o sea, *naturalmente* hablando, las almas de los difuntos han quedado totalmente disociadas o desconectadas del mundo de los vivos. Han llegado ya al lugar de su destino ultraterreno, y los que viven todavía en este mundo no tienen ningún medio de comunicarse naturalmente con los puros espíritus. Un más allá del que las almas podrían libremente volver a este mundo ante el simple llamamiento de los vivos, nada tiene que ver con el pensamiento de Santo Tomás ni con la teología católica. Cada parte del Universo tiene sus leyes inmutables, que únicamente puede suspender el Autor supremo de esas leyes.

Por donde las llamadas «apariciones» espiritistas hay que atribuirlas, o al fraude más burdo y escandaloso—como se ha comprobado en centenares de ocasiones [19]—, o a una intervención diabólica permitida por Dios en castigo de los contraventores de las leyes de la Iglesia que prohíben tales curiosidades ilegítimas (Denz. 2182).

Dificultades.—Veamos ahora las principales dificultades que se plantea el Doctor Angélico, cuya solución completará la doctrina con nuevas aportaciones.

PRIMERA.—San Agustín dice *(De cura pro mortuis*, c.13): «Si las almas de los muertos pudieran intervenir en las cosas de este mundo, se seguiría —para no citar otros casos—que mi piadosa madre (Santa Mónica) no dejaría de aparecérseme una sola noche, ya que nunca se separaba de mi lado, siguiéndome a donde iba, por tierra o por mar»; de donde concluye que las almas de los difuntos no intervienen en las cosas de este mundo. Pero podrían intervenir si salieran a veces de sus lugares; luego no parece que salgan nunca de ellos para venir a nosotros.

RESPUESTA.—San Agustín, como aparece claramente en el contexto, habla únicamente de lo que ocurre según el orden *natural* de las cosas. Y, sin

19 Cf. HEREDIA, S.I., *Los fraudes espiritistas* (Barcelona 1948).

embargo, no hay que concluir tampoco que si los muertos pudieran aparecerse a los vivos siempre que quisieran, lo harían con la misma frecuencia con que nos relacionamos mutuamente los vivos. Porque, si están en el cielo, su unión con la voluntad divina es tal que nunca les parecería lícito lo que no vieran del todo conforme a las disposiciones de la divina Providencia, y lo mismo hay que decir, proporcionalmente, de las almas del purgatorio; y si se trata de los condenados, están de tal modo abrumados por las penas que allí sufren, que se preocupan mucho más de lamentar su miseria que de aparecerse a nadie (ad 1).

Por donde se ve en qué gran error de perspectiva incurren los que creen que los difuntos están preocupados o deseosos de intervenir en las cosas de la tierra. Los bienaventurados, abismados en las profundidades insondables de la divina Sabiduría, juzgan en su verdadero valor los pequeños acontecimientos de la vida terrena; y lo que a nosotros nos abruma (una catástrofe nacional, un conflicto internacional, etc.) lo ven ellos, a la luz de la eternidad, como un episodio microscópico en un país de enanos. Ven con toda claridad y transparencia que los habitantes de la tierra no tienen planteado, en realidad, más que un magno y trascendental problema: la salvación eterna de sus almas. Lo demás—absolutamente todo lo demás—no son sino incidentes o episodios sin importancia alguna. Y a los condenados, en realidad no les preocupa otra cosa que lo inexorable de su destino eterno. Sería suponerles en posesión de una caridad que no tienen, imaginárselos deseando volver a la tierra con el fin de avisar a los pecadores que se guarden de ir allá. Santo Tomás no vacila en decir que el mismo rico epulón —que, sepultado en el infierno, pareció expresar buenos sentimientos hacia su familia (Lc. 16,27-28)—prefería en el fondo la condenación de sus hermanos [20].

SEGUNDA.—Como hemos dicho, los lugares de las almas después de la muerte corresponden al premio o al castigo que merecen. Pero en la otra vida no disminuye el premio de los santos ni el castigo de los pecadores. Luego no salen nunca de sus lugares correspondientes.

RESPUESTA.—Ya hemos dicho también [21] que los lugares de las almas forman parte de su recompensa o castigo, según que se alegran o entristecen de verse asignadas a ellos. Ahora bien: esta alegría o tristeza son independientes de su presencia material en aquel lugar; así como el obispo, que tiene reservado un trono de honor en su catedral, nada pierde de su gloria y categoría cuando se levanta de él y lo abandona, puesto que, aunque de momento no lo ocupe, lo tiene siempre reservado para él (ad 3).

Ni puede decirse tampoco que durante sus apariciones a los habitantes de este mundo dejen las almas separadas de sufrir o gozar según corresponde a sus méritos y lugares designados. Propiamente hablando, el cielo o el infierno lo llevan esas almas *en sí mismas* (en su estado de salvación o de condenación), siendo del todo accidental el que ocupen o dejen de ocupar materialmente un determinado lugar.

TERCERA.—San Jerónimo argumenta contra Vigilancio (que creía que las almas de los apóstoles y de los mártires permanecían en el seno de Abrahán, o en un lugar de refrigerio, o debajo del ara del altar, sin poder salir de allí hasta el día del juicio), y le dice: «El diablo y los demonios recorren el universo entero con tal celeridad, que parecen estar presentes en todas partes, ¿y los mártires, después de haber derramado su sangre por Cristo, habrían de estar encerrados en el ara del altar sin poder salir de allí?» Luego

20 Cf. *Suppl.*, 98,4.
21 Cf. *Suppl.*, 69,1 ad 3.

es evidente que pueden salir. Lo cual parece que puede decirse también de los mismos condenados, ya que no es mayor su condenación que la de los demonios, que andan por todas partes.

RESPUESTA.—No es el mismo caso el de los ángeles o demonios que el de las almas de los santos o condenados. Porque los ángeles, buenos o malos, tienen por oficio o misión permanecer entre los hombres para custodiarlos o para probarles con la tentación. No puede decirse otro tanto de las almas separadas, buenas o malas; sino únicamente que las de los santos poseen, como un atributo de su estado glorioso, el poder de presentarse donde quieran. Y esto es lo que San Jerónimo quiere decir (ad 2 del *sed contra)*.

CUARTA.—San Gregorio cuenta en sus *Diálogos* (IV c.12 16 30 40 55) muchas apariciones de almas después de la muerte. Luego las almas pueden salir de sus lugares cuando les parezca.

RESPUESTA.—Aunque a veces las almas de los santos o de los condenados se presenten realmente en el lugar donde aparecen, no siempre ocurre así. Porque esas apariciones pueden tener lugar, durante el sueño o estando despiertos, por la operación de los ángeles buenos o malos, para instruir o engañar a los vivos. Como ocurre también a veces—San Agustín cita numerosos ejemplos *(De cura pro mortuis*, c.11 12 17)—que hombres que viven todavía en este mundo se aparecen a otros durante el sueño y les hablan largamente, sin que estén, sin embargo, realmente presentes (ad 3 del *sed contra)*.

Nótese, efectivamente, que las llamadas «apariciones» de los muertos pueden realizarse de tres maneras: *a)* por la mera imaginación de los videntes; *b)* por el ministerio de los ángeles buenos o malos; y *c)* asumiendo un cuerpo las almas separadas. En el primer caso se trata de algo puramente natural. El segundo trasciende nuestras fuerzas naturales, pero no las de los ángeles buenos o malos, ordenándolo o permitiéndolo Dios. El tercero supone siempre un milagro (tratándose de condenados o almas del purgatorio) o el ejercicio de un poder sobrenatural inherente a la gloria de los bienaventurados.

Escolio: ¿Es lícito pactar en este mundo con otra persona que el primero que muera anuncie al otro cuál ha sido su suerte eterna?

217. Por los principios que acabamos de establecer se ve claro que ese pacto sería, cuando menos, imprudente y temerario. Porque, si el alma se condena o va al purgatorio, tendría que producirse un verdadero milagro para que pudiera cumplirlo; y no es lícito tentar a Dios obligándole caprichosamente a hacer un milagro innecesario. Y si se ha salvado y está en el cielo, todavía su aparición es un privilegio del todo extraordinario para el que lo contempla, que nadie debe tener la temeridad y presunción de reclamar para sí.

Además, tales apariciones suelen causar un verdadero trastorno al que las recibe. San Juan Bosco realizó este pacto en su juventud con un compañero del seminario, y, aunque el aparecido le comunicó que se había salvado, fue tan terrible la impresión que el santo recibió, que estuvo a punto de costarle la vida. Y así ordenó después a los de su Congregación que no se les ocurriera jamás hacer semejantes pactos [22].

22 Cf. SAN JUAN BOSCO, *Biografía y escritos:* BAC, n.135 (Madrid 1955) p.135-137.

CAPITULO IV

El infierno

INTRODUCCIÓN

218. Abordamos ahora el estudio del más terrible e impresionante de los novísimos o postrimerías del hombre. Vamos a exponer con la seriedad y altura científica que el caso requiere este dogma de nuestra santa fe católica, no sin antes advertir al lector que distinguiremos siempre muy bien entre lo que es de fe—y, como tal, indiscutible para todo católico—y lo que no pasan de ser meras conjeturas y probabilidades debidas al ingenio de los teólogos.

Es preciso, sin embargo, decir la verdad con toda claridad y valentía. No podemos compartir la opinión de algunos teólogos, demasiado indulgentes con las corrientes modernistas, que aconsejan a los predicadores abstenerse de describir las penas del infierno por temor de escandalizar a los fieles o de hacerles concebir una idea de la justicia de Dios demasiado rígida, desagradable y antipática. Es cierto que el peligro existe, y, por lo mismo, el predicador ha de tener especialísimo cuidado en la manera de exponer estas terribles verdades, para no presentar como pertenecientes al depósito de la fe las simples concepciones de una exuberante fantasía. Pero de esto no se sigue que deba abstenerse de exponer con toda claridad y valentía la verdad teológica sobre el infierno. La experiencia de millares de misioneros atestigua de manera irrefragable cuán eficaz suele ser la exposición serena y equilibrada de la verdad sobre el infierno para despertar de su letargo las conciencias de tantos pecadores a quienes el olvido de las grandes verdades eternas tenía sumergidos en las tinieblas del pecado. Es preciso decir la verdad: toda la verdad, en toda su imponente grandeza; sin estridencias imprudentes, que la expondrían a la irrisión de los incrédulos, pero sin paliativos contemporizadores, que pudieran traicionarla con daño incalculable de las almas.

Con razón se lamenta un famoso autor contemporáneo de que hoy día se hable tan poco del infierno:

«Hoy se predica poco sobre este asunto y se deja caer en el olvido una verdad tan saludable; no se reflexiona bastante que el temor del infierno es el principio de la prudencia y conduce a la conversión. En este sentido, se puede decir que el infierno ha salvado muchas almas. Además circulan muchas objeciones demasiado superficiales contra la existencia del infierno, que a algunos creyentes les parece que responden a la verdad con mejores títulos que las respuestas tradicionales. ¿Por qué? Porque no han profundizado ni han querido desentrañar esas respuestas» [1].

Por si este testimonio careciera de la suficiente autoridad, he aquí unas palabras terminantes del gran pontífice Pío XII, tan atento

1 GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950) p.3.ª introd. p.133.

siempre a las necesidades y exigencias de la época moderna. En su preciosa exhortación a los párrocos y predicadores de Roma en la Cuaresma de 1949 pronunció las siguientes palabras, que traducimos directamente del texto oficial publicado en *Acta Apostolicae Sedis* [2].

«No hay, pues, tiempo que perder en contrarrestar con todas las fuerzas este resbalar de nuestras propias filas en la irreligiosidad y para despertar el espíritu de oración y de penitencia. La predicación de las primeras verdades de la fe y de los fines últimos no sólo no ha perdido su oportunidad en nuestros tiempos, sino que ha venido a ser más necesaria y urgente que nunca. *Incluso la predicación sobre el infierno.* Sin duda alguna hay que tratar ese asunto con dignidad y sabiduría. Pero, en cuanto a la substancia misma de esa verdad, la Iglesia tiene, ante Dios y ante los hombres, el sagrado deber de anunciarla, *de enseñarla sin ninguna atenuación, como Cristo la ha revelado,* y no existe ninguna condición de tiempos que pueda hacer disminuir el rigor de esta obligación. Esto obliga en conciencia a todo sacerdote a quien, en el ministerio ordinario o extraordinario, se ha confiado el cuidado de amaestrar, avisar y guiar a los fieles. Es verdad que el deseo del cielo es un motivo en sí mismo más perfecto que el temor de la pena eterna; pero de esto no se sigue que sea también para todos los hombres el motivo más eficaz para tenerlos lejos del pecado y convertirlos a Dios».

Bien convencidos de esto y secundando los deseos del Vicario de Cristo en la tierra, nosotros vamos a exponer con seriedad científica, pero también con toda claridad y sin eufemismos, la terrible verdad sobre el infierno. He aquí, en cuadro esquemático, las cuestiones fundamentales que vamos a examinar:

I. Existencia del infierno.

II. Naturaleza.....
- Pena de daño.
- Pena de sentido.
- Eternidad de ambas.

III. Cuestiones complementarias.....
- Psicología de los condenados.
- Desigualdad de las penas.
- ¿Pueden mitigarse las penas del infierno?
- ¿Hay certeza de la condenación de alguien?

IV. Consideraciones morales.

I. EXISTENCIA

La existencia del infierno es una verdad de fe. Consta clarísimamente en la Sagrada Escritura y ha sido expresamente definida por la Iglesia con su magisterio infalible. Vamos a exponer la doctrina católica estableciendo previamente, a manera de *prenotandos*, lo que significa su nombre y los adversarios de su existencia.

219. 1. El nombre.—Con la palabra *infierno* (en hebreo *scheol*, en griego *ades*, en latín *infernus)* suele designarse el lugar

[2] Cf. AAS 41,5 (25 abril 1949) p.185.

donde las almas culpables son castigadas en la otra vida. Pero no siempre se la emplea en el mismo e idéntico sentido. Y así, los antiguos catecismos de la doctrina cristiana—inspirándose en la manera de hablar de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y antiguos teólogos—designan con el nombre genérico de *infiernos* cuatro lugares o mansiones enteramente distintas, a saber: el limbo de los patriarcas, el purgatorio, el limbo de los niños y el infierno de los condenados. Hemos hablado de esto en el capítulo anterior.

En sentido propio, se refiere únicamente al *infierno de los condenados*, y en ese sentido la usamos nosotros aquí.

En el Evangelio se le conoce también con el nombre de *gehenna* [3], expresión hebrea que significa *valle de Hinnom* (Ge Hinnom). Alude al valle de ese nombre, situado cerca de Jerusalén, en el cual, bajo el reinado de los impíos Ajaz y Manasés [4], los judíos habían inmolado sus hijos en los braseros de Tofet en honor del ídolo Moloc. Por lo cual Josías declaró impuro aquel lugar, arrojando en él toda clase de inmundicias, cadáveres, etc. [5] Esta práctica se continuó después de él, por lo que ese valle vino a ser como la sentina y cloaca de Jerusalén. Frecuentemente el fuego consumía todas aquellas inmundicias. Nada tiene de extraño, pues, que el lúgubre valle viniese a simbolizar desde los tiempos de Isaías (cf. 66,24) el infierno de los condenados, al que empezó a llamársele *gehenna del fuego*. El mismo Jesucristo—como ya hemos dicho—empleó repetidas veces en el Evangelio esta misma expresión. Y en verdad que aquel valle tenebroso y maldito, con sus cadáveres lentamente devorados por los gusanos o quemados en piras incesantes, era un símbolo impresionante del verdadero infierno, donde existe un gusano que no muere y un fuego que no se extinguirá jamás (Mc. 9,42-47).

El infierno o gehenna del fuego recibe también otros muchos nombres en la Sagrada Escritura. He aquí los principales: *abismo* (Lc. 8,31; Apoc. 9,11; 20,1-3), *horno de fuego* (Mt. 13,42 y 50), *fuego eterno* (Mt. 18,8; 25,41), *estanque de fuego y azufre* (Apoc. 19,20; 20,9.15; 21,8), *tinieblas exteriores* (Mt. 8,12; 22,13; 25,30), *lugar de tormentos* (Lc. 16,28), *perdición, destrucción* (Mt. 7,13; Phil. 3,19; 1 Tim. 6,9; 2 Thess. 1,9), *muerte segunda* (Rom. 6,21; Apoc. 20,6. 14; 21,8), *tártaro* (2 Petr. 2,4), *fuego inextinguible* (Mc. 9,42; Lc. 3,17), etc.

220. 2. Adversarios.—Ningún otro dogma de la fe católica ha tenido tantos contradictores como el del infierno. Se comprende perfectamente. Para el que obra mal es el dogma más molesto e incómodo de todos, el que hay que suprimir a toda costa, aunque sea poniéndose voluntariamente una venda delante de los ojos para ocultarlo a nuestra vista. En cambio, los santos y los que, aun sin serlo, viven habitualmente en gracia de Dios, no tienen inconveniente en admitirlo. Por esta sola razón se hace fuertemente sospechosa la moralidad de los que niegan la existencia del infierno o,

[3] Cf. Mt. 5,22; 5,29; 10,28; 18,9; 23,15; 23,33; Mc. 9,42; Lc. 12,5 etc.
[4] Cf. 4 Reg. 16,3; 23,10; 2 Par. 28,3; 33,6; 34,4ss.; Ier. 7,31s.; 19,2-11; 32,35, etc.
[5] Cf. 4 Reg. 23.

al menos, la eternidad de sus penas. Todos los libertinos, las gentes de mal vivir, los profesionales del crimen, los idólatras de sí mismos, etc., etc., han formado siempre coro con los que niegan la existencia del infierno. Entre ellos se cuentan gran número de filósofos gentiles, los *saduceos* entre los judíos (probablemente), algunos *gnósticos*, *seleucianos*, *herminianos*, *marcionitas*, *albigenses*, *socinianos*, etc., y la mayor parte de los *racionalistas*, *materialistas* e *incrédulos* de todas las épocas.

La doctrina católica.—Contra esta turbamulta de incrédulos y herejes vamos a exponer la verdadera doctrina católica en forma de conclusiones:

Conclusión 1.ª: Existe el infierno, al que descienden inmediatamente las almas de los que mueren en pecado mortal. (De fe divina expresamente definida.)

221. He aquí las pruebas:

1. La Sagrada Escritura.—Pocos dogmas de la fe católica pueden presentar tan grande cantidad de textos de la Sagrada Escritura donde se hable expresamente de ellos como el dogma de la existencia y eternidad del infierno. La sola mención de los mismos, sin glosas ni comentarios, llenaría varias páginas de este volumen. No podemos recogerlos todos, pero vamos a ofrecer al lector unos pocos, por vía de ejemplo, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento [6].

a) Antiguo Testamento:

¡Ay de las naciones que se levanten contra mi pueblo! El Señor omnipotente los castigará en el día del juicio, dando al fuego y a los gusanos sus carnes, y gemirán de dolor para siempre (Iudith 16,20).

Acuérdate de que la cólera no tarda. Humilla mucho tu alma, porque el castigo del impío será el fuego y el gusano (Eccli. 7,18-19).

Los pecadores de Sión se espantarán, y temblarán los impíos. ¿Quién de nosotros podrá morar en el fuego devorador? ¿Quién habitar en los eternos ardores? (Is. 33,14).

Y al salir verán los cadáveres de los que se rebelaron contra mí, cuyo gusano nunca morirá, y cuyo fuego no se apagará, que serán objeto de horror para toda carne (Is. 66,24).

Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión (Dan. 12,2).

b) Nuevo Testamento:

Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno, preparado para el diablo y para sus ángeles... E irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna (Mt. 25, 41-46).

Y murió también el rico y fue sepultado. En el infierno, en medio de los tormentos, levantó sus ojos y vio a Abrahán desde lejos y a Lázaro en su seno.

[6] El lector que desee una información más abundante sobre la prueba escriturarla de la existencia del infierno, consultará con provecho el extenso artículo de Richard *Enfer* (DTC 5, 30-47), con abundante bibliografía (col. 119-120).

Y, gritando, dijo: Padre Abrahán, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque estoy atormentado en estas llamas (Lc. 12,22-24).

Si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida que con ambas manos ir a la gehenna, al fuego inextinguible, donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga (Mc. 9,43.44).

No tengáis miedo a los que matan el cuerpo, que al alma no pueden matarla; temed más bien a aquel que puede perder el alma y el cuerpo en la gehenna (Mt. 10,28).

Así será en la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos y los arrojarán al horno de fuego; allí habrá llanto y crujir de dientes (Mt. 13,49-50).

Entonces el rey dijo a sus ministros: Atadle de pies y manos y arrojadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes (Mt. 22,13).

Y a ese siervo inútil echadle a las tinieblas exteriores; allí habrá llanto y crujir de dientes (Mt. 25,30).

Y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue arrojado en el estanque de fuego (Apoc. 20,15).

2. El magisterio de la Iglesia.—La existencia del infierno, que consta de manera tan clara y transparente en la Sagrada Escritura, fue recogida y enseñada por los Santos Padres [7] y ha sido definida expresamente por la Iglesia con su magisterio infalible.

He aquí algunos de los lugares más explícitos:

Símbolo Atanasiano *(Quicumque)*: «Y los que obraron bien irán a la vida eterna, y los que mal, al fuego eterno» (Denz. 40).

Inocencio III: «La pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios, y la del actual es el tormento de la gehenna eterna» (Denz. 410).

Concilio II de Lyón: «Las almas de los que mueren en pecado mortal o con sólo el original [8] descienden inmediatamente al infierno, para ser castigadas, sin embargo, con penas desiguales» (Denz. 464).

Benedicto XII: «*Definimos*, además, que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que mueren en actual pecado mortal, inmediatamente después de su muerte descienden al infierno, donde son atormentadas con las penas infernales» (Denz. 531).

3. La razón teológica.—Tratándose de una verdad *sobrenatural*, la existencia del infierno sólo puede ser conocida con certeza por la divina revelación. La razón teológica se limita únicamente a mostrar las armonías y conveniencias de ese dogma con el conjunto de los demás revelados y con los atributos de Dios. Sin embargo, son tan claras y convincentes las razones que postulan la necesidad de un castigo ultraterreno, que incluso la mayoría de las religiones falsas y de los filósofos paganos lo creyeron y enseñaron desde la más remota antigüedad [9].

La razón principal que puede invocarse para probar la necesidad

[7] Una información patrística abundante la encontrará el lector en el mencionado artículo de Richard *Enfer* (DTC 5,47-83).

[8] En otro lugar explicamos cómo debe entenderse esta condenación de los que mueren con sólo el pecado original (cf. n.265-4).

[9] Puede verse información bibliográfica sobre esto en el artículo de Paul Bernard *Enfer* (Dict. Apolog., t.1 col.1379-1381). Véase también la magnífica conferencia del P. Monsabré *La vida futura; tradiciones y creencias*, n.92 (Cuaresma de 1888).

de los castigos ultraterrenos es la que se toma de la *santidad y justicia de Dios*.

En efecto: al estudiar la inmortalidad del alma hemos hablado ya de la necesidad de las sanciones ultraterrenas para castigar los crímenes repugnantes que quedan sin sanción adecuada en este mundo (cf. n.131,3.°). Porque es un hecho que un número incalculable de crímenes monstruosos logran escapar al control de la justicia humana y quedan impunes acá en la tierra.

Recuérdese, por ejemplo, el siguiente caso, por desgracia muy frecuente en la vida pasional. Un hombre pretende seducir a una joven angelical. Al resistirse ésta, profiere una amenaza. En vano. La hoja de un puñal amenaza el pecho de la joven. No cede a pesar de todo. El grito de rabia del malvado se confunde con el grito de dolor de la víctima, que cae agonizante. El seductor, desesperado, hunde en su propio pecho el puñal bañado todavía en la sangre de su víctima. Ved ahí, uno al lado del otro, dos cadáveres: el de un verdugo y el de una mártir. ¿Puede Dios confundirlos en un mismo destino? No, mil veces no. Es preciso que ese criminal sea castigado en la otra vida y se premie para siempre esa virtud [10].

He aquí cómo Paul Bernard razona este argumento, tomado de la necesidad de una sanción ultraterrena impuesta por la divina justicia:

«La razón no encuentra dificultad alguna en reconocer el carácter estrictamente sancional, expiatorio, de la suerte impuesta por Dios al pecador impenitente. ¿No es esto, acaso, una simple consecuencia de su crimen? Desde el momento en que hay un pecado grave y una obstinación en el mal, se impone una reparación en relación con la gravedad misma del pecado. Porque, si la vida humana tiene un valor moral, si nuestras acciones están en conexión íntima con nuestro fin último, con la adquisición del soberano bien, solamente las que sean buenas serán aptas para alcanzar este bien supremo. Las otras, las que se vuelven contra él, no pueden pretender gozarle bajo ningún título; llevan por sí mismas al término lógico de su libre tendencia, a la exclusión del fin último, del principio mismo de la felicidad; y llevan en sí mismas, directamente, la sanción de su malicia. Con ello, el orden violado se repara; la libertad humana sostiene el peso de su crimen, y esto es de estricta justicia. Sería enteramente contrario a la naturaleza misma del orden que el mal fuera, en cualquier proporción que fuese, el principio del bien.

Si se mira el problema por su lado divino, la misma conclusión se impone. Si la responsabilidad del hombre está comprometida de una manera puramente ilusoria, sin la sanción adecuada que castiga al transgresor, desaparece prácticamente la idea misma de ley. Una ley privada de sanción está privada de eficacia; desaparece de un golpe el principio mismo de la obligación moral. La voluntad divina no se impone, y no tiene ningún título para imponerse a la voluntad humana, de la cual no puede tener razón. Esto significa la independencia moral para la criatura, hecha esencialmente dependiente; es el derecho al pecado y la negación formal de la soberanía de Dios. Y precisamente a esta conclusión llegan de manera explícita los humanitaristas, rechazando toda idea de justicia distributiva y no aceptando más que la noción de justicia contractual. El contrato supone la autonomía de los contratantes y pone igualdad de derechos y deberes. Dios se convierte por ello en nuestro deudor, y el hombre se hace igual a El. Es la subversión de todas las relaciones que ligan lo finito con lo infinito.

Vanamente los adversarios de la condenación se esfuerzan en demostrar que el carácter de la justicia vindicativa es esencialmente defectuoso y vituperable, puesto que es inmoral entregarse al placer de la venganza y devolver el mal por mal. Esto es hacerse una idea muy inexacta de la conducta de Dios con relación al pecador y de la santidad de su justicia. De hecho es el pecador mismo, con su plena libertad, el que se priva de su fin, el que rehúsa la soberana felicidad y la desprecia; él mismo es el artífice de su desgracia. Los beneficios de Dios, los llamamientos a la conversión, las gracias de todas clases, no cesan de rodearle durante su vida y de provocar su retorno al bien; hasta el último momento ha rehusado el favor ofrecido. ¿A quién incumbe la responsabilidad de las consecuencias? A él solo. La santidad de Dios es incomunicable a la malicia del hombre. Dios no sería Dios si el mal tuviera derechos sobre El, si el pecador no fuera justamente privado de un bien del que se hace indigno. En esto mismo se manifiestan la soberanía de Dios, su justicia y su santidad. El castigo no tiene en modo alguno por finalidad el gozo bárbaro de la venganza, el mal devuelto en mal, sino retornar por la fuerza al pecador rebelde al estado de esencial dependencia con relación a Dios, restablecer el derecho del Creador sobre su criatura. De esta forma se llega al mismo resultado que el humanitarismo se propone obtener por la simple justicia contractual: «Restablecer entre las personas las verdaderas nociones del derecho» (A. Fouillée). Y así los argumentos de los contrarios se vuelven directamente contra ellos, y es imposible negar, en nombre de la justicia, la legitimidad de la existencia del infierno sin negar la razón misma.

He aquí por qué, históricamente, el dogma del infierno se encuentra en la base de todas las religiones, y—como notaba ya Séneca [11]—este argumento es de gran peso para cualquiera que quiera tomarse la molestia de reflexionar un poco» [12].

Conclusión 2.ª: Nadie sabe en qué lugar está situado el infierno. (Sentencia común en teología.)

222. Al hablar de las mansiones de ultratumba hemos examinado ya esta cuestión. Nos limitamos aquí a remitir al lector a aquel otro lugar (n.214).

II. NATURALEZA DEL INFIERNO

223. Examinada la cuestión de su existencia, veamos ahora en qué consiste, o sea, cuál es su naturaleza íntima.

Hay un texto en el Evangelio que nos dará la pauta del camino a seguir. Es aquella frase que pronunciará el supremo Juez de vivos y muertos el día del juicio final dirigiéndose a los réprobos: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno* (Mt. 25,41). En ella está maravillosamente resumida, como vamos a ver, toda la teología del infierno.

Porque el infierno, fundamentalmente, lo constituyen tres notas esenciales: pena de daño, pena de sentido y eternidad de ambas penas. Y las tres están recogidas admirablemente en aquel texto evan-

10 Cf. PABLO BUYSE, *Dios, el alma y la religión* (Barcelona 1930) p.298.

11 *Epist.* 117, *Ad Lucilium*. Véase en *Obras completas de Séneca*, traducción de Lorenzo Riber (Madrid 1943) p.600.

12 PAUL BERNARD, en el artículo *Enfer* (Dict. Apolog., t.1 col.1378-1379).

gélico: *Apartaos de mí, malditos* (pena de daño), *al fuego* (pena de sentido) *eterno* (eternidad de ambas).

Vamos, pues, a exponer esos tres puntos esenciales, que nos darán a conocer la naturaleza íntima de las penas del infierno, aunque en la forma imperfectísima con que podemos conocerlas en esta vida con la razón iluminada por la fe.

A) Pena de daño

224. Con este nombre se conoce en teología *la privación de Dios como objeto de nuestra bienaventuranza o felicidad suprema*. Es, sin comparación, la mayor de las penas del infierno, hasta el punto de que San Agustín pudo decir con frase genial que «es tan grande como grande es Dios». Y el Doctor Angélico escribe textualmente: «El pecado mortal merece la carencia de la divina visión, a la que ninguna otra pena se puede comparar» [13]. La razón es porque, de suyo y objetivamente, es una pena *infinita*, por razón del Bien infinito del que priva eternamente [14].

Vamos a sistematizar teológicamente, en forma de conclusiones, las doctrinas fundamentales en torno a la pena de daño [15].

Conclusión 1.ª: La pena de daño del infierno consiste en la privación eterna de la visión beatífica y de todos los bienes que de ella se siguen. (De fe divina expresamente definida.)

225. Expliquemos un poco los términos de la conclusión.

LA PENA DE DAÑO. Se llama así del latín *damnum*, pérdida, desgracia, daño, perjuicio, y, por lo mismo, pena y sufrimiento.

DEL INFIERNO. Incluimos esta palabra para distinguirla de la pena de daño que se padece también en el limbo y en el purgatorio, que son muy diferentes de la del infierno, como explicaremos en sus respectivos lugares.

CONSISTE EN LA PRIVACIÓN. Empleamos esta palabra en su pleno sentido filosófico. No se trata, en efecto, de una mera *carencia* de algo indebido al hombre, sino de una verdadera *privación* de algo que, con la gracia de Dios, hubiera podido alcanzar. Y así, por ejemplo, en el orden puramente natural, no es ninguna desgracia que el hombre no tenga alas para volar (simple *carencia* de algo que la naturaleza humana no exige), pero sí lo es carecer de ojos para ver (*privación* de algo que el hombre debiera tener).

ETERNA. Esta es la gran diferencia entre la pena de daño del infierno y la del purgatorio, como veremos en su lugar.

DE LA VISIÓN BEATÍFICA. Esto es lo que constituye la quintaesencia de la pena de daño. Es la pérdida definitiva y eterna del *fin último* para el que ha sido creado el hombre, que es la posesión y goce fruitivo de Dios en los esplendores de la visión beatífica.

Y DE TODOS LOS BIENES QUE DE ELLA SE SIGUEN. Es el aspecto accidental y secundario de la pena de daño. Cuáles sean esos bienes, lo veremos un poco más abajo (cuarta conclusión) y, sobre todo, en el tratado del cielo.

13 I-II,88,4.
14 I-II,87,4.
15 Puede consultarse sobre la pena de daño el notable artículo de ORTOLAN *Dam.* (DTC 4, 6-25), del que nos servimos con frecuencia en las páginas siguientes.

Explicados los términos de la conclusión, vamos a proceder a su demostración teológica en la forma acostumbrada.

1. LA SAGRADA ESCRITURA.—La pena de daño está revelada expresa y formalmente en el Evangelio por el propio Jesucristo: *Apartaos de mí, malditos...* (Mt. 25,41). Se trata, por consiguiente, de la *exclusión definitiva de la gloria* y de su destino al suplicio eterno, como añade en seguida el Evangelio: *e irán al suplicio eterno* (Mt. 25, 46). Es inútil que los incrédulos lancen su carcajada volteriana o sus blasfemias contra esta verdad de fe. Ahí está la palabra de Jesucristo: clara, terminante, inequívoca. La verdad de las palabras de Dios no depende de que los hombres las acepten o las dejen de aceptar. Son verdaderas en sí mismas, independientemente de nuestros antojos y caprichos. Las cosas de Dios son como El, en su infinita sabiduría y en su infinita bondad—aunque en este mundo no lo podamos comprender—, ha determinado que sean. El mismo Cristo nos advierte en el Evangelio que *el cielo*—o sea, los astros y estrellas del firmamento—*y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán jamás* (Mt. 24,35).

2. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La Iglesia ha definido solemnemente como verdad dogmática la pena de daño del infierno, o sea, la privación eterna de la gloria. No ha hecho con ello sino proclamar, con su autoridad infalible, que esa pena de daño ha sido revelada verdaderamente por Dios. Hemos recogido ya, al hablar de la existencia del infierno, las principales declaraciones dogmáticas de la Iglesia en torno a las penas del infierno.

3. LA RAZÓN TEOLÓGICA.—La existencia de la pena de daño, con ser la más terrible y espantosa del infierno, es la que mejor puede explicar la razón iluminada por la fe. Se comprende muy bien que el hombre que *obstinada y pertinazmente* rechazó a Dios hasta el último momento de su vida, sea rechazado por El eternamente; sobre todo teniendo en cuenta que—como veremos más abajo—el pecador continuará eternamente obstinado en su pecado, del que no se arrepentirá jamás. Desde el momento en que el pecador ha renunciado por sí mismo, *en la plenitud de su libertad* (sin ella el pecado mortal no existe) a la posesión de su fin último, la razón no puede encontrar dificultad alguna en admitir la pena de daño como justamente merecida. Sería el colmo de la inmoralidad pedirle cuentas a Dios por rechazar a quien *libre, obstinada y pertinazmente* le rechazó a El hasta el último momento de su vida y continúa eternamente aferrado a su maldad.

Lo difícil para el teólogo es explicar—lo intentaremos en seguida, sin embargo—la *naturaleza íntima* de la pena de daño, o sea, de qué manera puede atormentar al pecador la privación de Dios, a quien el condenado odia con toda su alma. Pero la mera existencia

o razón de ser de la pena de daño es, repetimos, una de las cosas más claras y sencillas de toda la teología del infierno.

Vamos a precisar, en cuanto es posible, la *intensidad* de esa pena en una nueva conclusión.

Conclusión 2.ª: La pena de daño, en lo que tiene de esencial, constituye para el condenado la mayor y más terrible de sus penas. (Sentencia común en teología.)

Decimos «en lo que tiene de esencial» aludiendo a la privación de Dios o de la visión beatífica en sí misma; no a la privación de los otros bienes que de ella se siguen, que, aunque grandísimos también, son, sin embargo, de categoría muy inferior. El primero es un Bien increado, *infinito*; los segundos son bienes creados, *finitos*. Hay un abismo entre ambos.

Esta conclusión se comprende muy bien en el orden *objetivo*, pero está llena de dificultades y misterios en el orden *subjetivo*. Vamos a examinar por separado cada uno de esos dos órdenes.

226. 1. EN EL ORDEN OBJETIVO.—El argumento para demostrarlo no puede ser más sencillo. La privación eterna de la visión beatífica supone la pérdida irreparable de un bien absoluta y rigurosamente infinito: el mismo Dios. Es así que ninguna otra pena del infierno se refiere a algo *infinito*, sino solamente ésta. Luego ésta es sin disputa la mayor de todas.

He aquí cómo razona la infinitud de la pena de daño el príncipe de los teólogos, Santo Tomás de Aquino:

«La pena es proporcionada al pecado. Pero en el pecado debemos distinguir dos aspectos. El primero es la aversión del bien imperecedero, que es infinito (el pecador, al pecar, se aparta voluntariamente de Dios, que es el bien infinito); y por este capítulo el pecado es también infinito. El segundo es la conversión desordenada al bien perecedero (el pecador se entrega al goce ilícito de una cosa creada); y en este sentido el pecado es finito, tanto por parte del objeto al que se convierte, que es finito, como por el acto pecaminoso en sí mismo, ya que los actos de la criatura no pueden ser infinitos. Por consiguiente, por parte de la aversión le corresponde al pecado la pena de daño, *que es infinita*, ya que es la pérdida de un bien *infinito*, como es el mismo Dios. Y por parte de la conversión desordenada a la criatura, le corresponde la pena de sentido, que es finita» [16].

En este sentido se comprende muy bien la frase de San Agustín que hemos citado más arriba: «La pena de daño es tan grande como el mismo Dios». Del mismo San Agustín son también estas palabras: «Perecer para el reino de Dios, expatriarse de la ciudad de Dios, enajenarse de la vida de Dios, carecer de la inmensa dulzura de Dios..., es una pena tan grande, que no puede haber tormento alguno entre los conocidos que se le pueda comparar» [17].

San Juan Crisóstomo tiene a este propósito un texto muy impresionante y expresivo. Helo aquí:

16 I-II,87,4. Los paréntesis explicativos son nuestros.
17 SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, c.112: ML 40,285.

«El haber perdido bienes tan grandes produce en el condenado tal dolor, aflicción y angustia, que, aunque no hubiera ningún otro suplicio destinado a los pecadores, él solo podría producir en el alma mayor dolor y perturbación que todos los demás tormentos del infierno... Hay muchos hombres que, juzgando absurdamente, desean ante todo evitar el *fuego* del infierno; pero yo creo que incomparablemente mayor que la del fuego será la pena de haber perdido para siempre aquella gloria; ni creo que sean más dignos de llorarse los tormentos del infierno que la pérdida del reino de los cielos; porque este tormento es el más acerbísimo de todos» [18].

Y en otro lugar añade el mismo San Juan Crisóstomo:

«La pena del fuego del infierno es ciertamente intolerable. Pero, aunque imaginemos mil infiernos de fuego, nada habríamos adelantado para comprender lo que significa haber perdido la bienaventuranza eterna, ser rechazado por Cristo, oír de él aquellas palabras: *No os conozco*» [19].

Está muy claro, pues, que en el orden *objetivo* no hay ni puede haber pena alguna que pueda compararse a la pena de daño del infierno. Tratemos ahora de explicarlo en el orden *subjetivo*, examinando, en la medida de lo posible, la misteriosa psicología del condenado con relación al Dios que ha perdido para siempre.

227. 2. EN EL ORDEN SUBJETIVO.—He aquí cómo expone la pena de daño, desde el punto de vista psicológico o subjetivo, un teólogo de nuestra época:

«La pena de daño es incomparablemente la más terrible de todas las penas del infierno. Ante ella, el tormento mismo del fuego eterno, por muy atroz que sea, no significa casi nada [20]. Esta pena sobrepasa infinitamente todo lo que la inteligencia es capaz de concebir acá en la tierra y todo lo que el lenguaje humano puede expresar. No se puede medir, dice San Bernardo, más que por la infinitud misma de Dios, de la que ella es la privación: *Haec enim tanta poena, quantum ille*: «Y, por consiguiente, es proporcionada a la grandeza misma de Dios» [21]. Ya hacía mucho tiempo que los antiguos Padres habían hablado del mismo modo (San Agustín).

El suplicio de la pena de daño es tanto más insoportable cuanto los malditos conocen mejor cuán grande y cautivador es el bien que han perdido. De este pensamiento, del que ellos no se pueden apartar y que les obsesiona, se enciende en ellos un deseo inmenso, jamás satisfecho, de la eterna beatitud. Pero esta infinita belleza de Dios, que les atrae por sus encantos, hace, por su pureza sin mancha, resaltar más y más su vergonzosa fealdad moral. Conscientes de este contraste que les aplasta, son para consigo mismos un espectáculo tan repugnante, que preferirían sufrir todos los tormentos del infierno antes que comparecer en ese horrible estado en presencia de Dios, infinitamente santo, y en compañía de los elegidos, a quienes odian, no obstante, con odio inextinguible [22].

Se ven, pues, obligados, a despecho de las tendencias más irresistibles de su ser, a huir de Dios, soberano bien, a pesar de que solamente El podría satisfacer su sed insaciable de felicidad. Y este Dios para el cual se sienten

18 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Theodorum lapsum*, I,10 y 12: MG 47,290-292.
19 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Mt.*, hom.23,8: MG 57,317.
20 Cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad populum Antioch., homilia 17 super Mt.*: MG 57,263; SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.122*: ML 52,534; SUÁREZ, *De angelis*, l.8 c.4 n.8: Opera, t.2 p.974; SAN ALFONSO M. DE LIGORIO, *Corso di meditazioni* (Turín 1891) t.2 p.580.
21 Cf. BOURDALOUE, *Carême. Sermon sur l'enfer*: Oeuvres complètes (París 1822) t.3 p.68.
22 Cf. PESCH, *Praelectiones dogmaticae. De novissimis*, sect.4 a.3 n.670 t.9 p.328.

hechos, esta belleza suprema que les atrae y repele el mismo tiempo, este objeto de su amor perdido para siempre, se ven obligados, en los transportes de una rabia infernal, a detestarle, blasfemarle y maldecirle. *Es el tormento de un corazón apasionado de amor y corroído por el odio del ser a quien adora*, porque, como dice Santo Tomás, los condenados no sufrirían tanto por la pena de daño si no amasen a Dios de alguna manera [23]. Esta pena es, pues, *el sufrimiento atroz del amor contrariado, despreciado, transformado en furia y constantemente en el paroxismo de la rabia y de la desesperación* [24].

Los condenados sufren, pues, como una especie de desgarramiento del alma misma, atraída en diversos sentidos a la vez por fuerzas opuestas e igualmente poderosas. Es como un descuartizamiento espiritual, tortura mucho más espantosa que la que experimentarían si su cuerpo fuera despellejado vivo o cortado en pedazos; porque, en la medida en que las facultades del alma son superiores a las del cuerpo, en esa misma proporción es más doloroso el desgarramiento profundo por el cual el alma es separada de sí misma al estar separada de Dios, que debería ser el alma de su alma y la vida de su vida [25]. Por eso dice profundamente Santo Tomás: «Duele tanto más alguna cosa dolorosa cuanto más sensibles somos al dolor. Por lo que las lesiones que se sufren en los lugares mayormente sensibles, son las que causan más dolor. Y como toda la sensibilidad del cuerpo la recibe del alma, si se causa algo que lesione la misma alma, es forzoso que sea aflictivo en grado máximo. Y por eso es preciso que la pena de daño, *aun la más pequeña*, exceda toda pena, *aun la más grande*, que se puede sufrir en esta vida» [26]. De este desgarramiento interior del alma entera nace un dolor tan intenso, que ningún suplicio de la tierra puede darnos la menor idea de él [27].

Para infligir al pecador el más formidable tormento que puede existir, Dios no tiene que hacer otra cosa sino retirarse completamente de él [28]. Así como le ha dicho al justo: Yo mismo seré tu recompensa, que será inmensa, puesto que nada más grande ni mejor que yo (Gen. 15,1), así le ha dicho al réprobo: Yo mismo seré tu suplicio, y lo seré alejándome de ti, porque no hay nada más terrible, en los tesoros de mi cólera, que esta completa separación de mí mismo. Entonces, según la enérgica expresión de San Agustín, se abre en el alma reprobada un abismo sin fondo de tinieblas y de lamentables miserias; vida horrenda, que la atormenta mucho más que el hambre devoradora (Ps. 58,15-16); vida angustiosa, que eternamente la mata sin hacerla morir; porque Dios ha hecho al alma humana tan inconmensurablemente grande, que para rellenar su capacidad infinita y para satisfacer su ilimitado deseo de felicidad se requiere nada menos que a El mismo. Sin El no queda en el alma más que la capacidad infinita de sufrir [29]. Es el despojo total, el aislamiento infinito...

El lenguaje humano es tan impotente para decir lo que es el infierno como para pintar la felicidad del cielo. El ojo del hombre no ha visto, ni su oído escuchado, ni su corazón puede llegar a comprender la felicidad que Dios tiene preparada para los que le aman y los suplicios para los que le ofenden [30]. El infierno nos es tan desconocido como el cielo» [31].

23 Cf. *In IV Sent.*, l.4 dist.21 q.1 a.1 q.ª2; *Compend. Theol.*, c.174.
24 Cf. SAN AGUSTÍN *In Ps.* 102 n.8: ML 37,1322; *De civitate Dei*, l.21 c.3: ML 41,710; SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, l.4 dist.50 q.2 a.1 q.ª5; II-II,34,1; SAN BELARMINO, *De purgatorio*, l.2 c.19 t.2 p.403.
25 Véase PRAT, *Origène* (Paris 1907) p.96-97.
26 SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, l.4 dist.21 q.1 a.1; cf. PESCH, *De novissimis*, p.I.ª sect.4 a.3 n.643 t.9 p.317.
27 SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, l.1 dist.48 a.3 q.3; *Contra gentes*, III c.141; *Compend. Theol.*, c.174-178.
28 Cf. SUÁREZ, *De angelis*, VIII c.4 n.8 t.2 p.975.
29 Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l.13 c.8: ML 32,848.
30 Cf. 1 Cor. 2,9; Is. 64,4.
31 T. ORTOLAN, art. *Dam.*: DTC 4,9-10.

Antes de seguir adelante estableciendo nuevas conclusiones, es preciso que nos detengamos un poco para examinar algunas dificultades que plantea la doctrina que acabamos de sentar. He aquí las más importantes:

PRIMERA DIFICULTAD.—Se comprendería muy bien que la privación de la visión beatífica representara un tormento espantoso para el que la hubiera perdido después de haberla gozado aunque fuera un solo instante. Pero los condenados jamás han visto la esencia divina. ¿Cómo, pues, pueden llegar, no ya a comprender, pero ni siquiera a darse cuenta de que han perdido para siempre un bien infinito que hubiera llenado por completo y eternamente su capacidad inmensa, su sed insaciable de felicidad?

RESPUESTA.—La dificultad pone de manifiesto únicamente que en el orden *subjetivo* [32] la pena de daño sería incomparablemente mayor en un bienaventurado que por un imposible dejara de serlo que en los demonios y condenados, que jamás han gozado ni por un momento de la visión beatífica. Pero de esto no se sigue que deje de afectar también a los demonios y condenados en grado muy superior a todas las demás penas infernales. Porque, aunque es cierto que jamás han visto ni verán a Dios en su misma esencia, conocen, sin embargo, de mil maneras—aunque no adecuadamente, porque esto es imposible—cuán grande infortunio representa la pérdida irreparable de esta divina visión.

Porque, en primer lugar, el alma separada del cuerpo puede ver a Dios de una manera *natural* mucho más perfectamente que lo vemos nosotros en este mundo, ya que acá en la tierra sólo le vemos a través de sus efectos visibles, que son las criaturas corporales; mientras que el alma separada empieza a verlo *en sí misma*, en cuanto que es como un espejo que le representa mucho más perfectamente que las cosas corporales. Esta visión natural de sí mismas no les da a las almas separadas más que una noción o conocimiento *indirecto* de Dios, pero mucho más perfecto que el que alcanzaron en esta vida. Y de este conocimiento *indirecto* puede el alma llegar a barruntar cuán grande felicidad debe ser el conocimiento *directo* y *facial* de Dios, dado que fuera posible. Y esto basta para que se sienta naturalmente atraída hacia Dios y, al mismo tiempo, se llene de rabia y de furor al verse irreparablemente rechazada por El.

Claro que este conocimiento que las almas separadas tienen de sí mismas, siendo como es puramente *natural*, no puede conducirlas al conocimiento y deseo de la visión beatífica, que es en sí misma una realidad rigurosa y estrictamente *sobrenatural*. Pero a ese conocimiento natural hay que añadir el sobrenatural de la fe que tuvieron en este mundo, con el cual se completa y redondea el argumento en orden a la visión beatífica de los bienaventurados. Los condenados ya no tienen fe—no pueden tenerla por cuanto es una virtud *sobrenatural* y ellos han quedado destituidos para siempre de todo rastro y vestigio de vida sobrenatural—; pero la tuvieron en este mundo y conservarán eternamente el conocimiento *natural* de las verdades que en este mundo conocieron por la fe [33]. Es el mismo caso de los demonios: ya no tienen fe—no pueden tenerla—, pero la tuvieron antes de su caída y conservan el conocimiento natural de aquellas verdades sobrenaturales; por eso dice el apóstol Santiago que los demonios *creen y tiemblan: credunt et contremiscunt* (Iac. 2,19). Los condenados, pues, saben que fueron creados por Dios para gozar eternamente de la visión beatífica, y, por ello, al verse

32 Decimos en el orden *subjetivo* porque, como veremos en la siguiente conclusión, en el *objetivo* la pena de daño no puede ser mayor o menor para nadie, ya que, siendo una *privación*, no admite grados distintos; es exactamente igual para todos.
33 Cf. *Suppl.*, 98,7.

liberados del peso de la carne, que les tenía sujetos a las cosas de la tierra y entenebrecía la visión certera de su entendimiento en orden a Dios, sienten una irresistible atracción hacia El, que les llena al mismo tiempo de odio y desesperación al verse definitiva e irreparablemente rechazados.

INSTANCIA.—¿Y si se trata de paganos o infieles, que ni siquiera en este mundo tuvieron nunca fe e ignoran, por lo mismo, el orden sobrenatural y la posibilidad misma de la visión beatífica?

RESPUESTA.—Por de pronto hay que decir que esos paganos se condenaron por haber cometido a sabiendas algún pecado mortal del que murieron impenitentes. Lo cual supone algún conocimiento, al menos imperfecto y confuso, del orden sobrenatural, ya que no se puede cometer—en la actual economía de la gracia—un pecado puramente filosófico o natural que no afecte para nada al orden sobrenatural o de la gracia. Hay que tener en cuenta que Dios dispone de muchos medios para llevar el conocimiento de las verdades sobrenaturales al entendimiento de un pagano, aun prescindiendo del medio ordinario y normal que es la predicación de un misionero. Santo Tomás no vacila en decir que, si es preciso, Dios le revelará interiormente las cosas necesarias para la salvación [34], pero que nadie dejará de recibir, en una forma o en otra, las gracias *suficientes* para salvarse. Esto, por de pronto y en primer lugar.

Pero, además, hay que tener en cuenta que pueden esos paganos condenados llegar a conocer de algún modo el orden sobrenatural por varios conductos, a saber: por los tormentos mismos que padecen en el infierno, por lo que les digan sus compañeros de infortunio y, sobre todo, los demonios, que—como instrumentos de la justicia divina—no dejarán de atormentar a los réprobos con las noticias y conocimientos que puedan aumentarles su pena; y, a partir del día del juicio final, por lo que ellos mismos verán al comparecer delante del Juez y contemplar con sus propios ojos la gloria de los bienaventurados, que en cierto modo están viendo ya desde su ingreso en el infierno (cf. n.243).

SEGUNDA DIFICULTAD.—¿Y por qué rechaza Dios a los que de manera tan vehemente e irresistible tienden a El?

RESPUESTA.—Es un error muy grande creer que los demonios o condenados tienden a Dios por verdadero amor. En realidad, esa tendencia *natural* es en ellos un acto de tremendo egoísmo y un verdadero desorden inmoral y pecaminoso. Porque no tienden a Dios en la forma ordenada y honesta con que le aman los bienaventurados, o sea, buscando *en primer lugar* la honra y gloria de Dios y solamente en segundo término la propia felicidad, enteramente subordinada a la glorificación de Dios, que es el fin último y absoluto de toda la creación. Los condenados lo hacen al revés, o, mejor dicho, ni siquiera al revés, puesto que la gloria y el honor de Dios no lo buscan ni quieren en modo alguno—ni siquiera en segundo término, lo que ya sería un gran desorden—, sino que desearían gozar de Dios únicamente por el apetito desordenado de la propia concupiscencia, o sea, como manantial y fuente de la inefable felicidad que les produciría su goce fruitivo,

[34] He aquí las propias palabras del Angélico: «Puesto el caso de que (para salvarse) tengan todos que creer algo explícitamente, no se sigue ningún inconveniente si alguno ha vivido en la selva o entre brutos animales. Porque a la divina Providencia corresponde proveer a cada uno de las cosas necesarias para la salvación, con tal de que no las impida por su parte el que las recibe. Si, pues, el que ha vivido de tal modo, llevado de la razón natural, sigue los caminos del bien y huye del mal, hay que creer ciertísimamente—*certissime est tenendum*—que Dios le revelará por una interna inspiración las cosas que necesariamente hay que creer o le enviará algún predicador de la fe, como envió a San Pedro a Cornelio (Act. 10)» *(De veritate,* 14,11 ad 1).

pero *excluyendo y rechazando* al mismo tiempo toda razón de homenaje o reverencia al mismo Dios, a quien odian y maldicen con todas sus fuerzas. De manera que su tendencia natural a Dios, aunque es intensísima e irresistible, no solamente no supone amor ninguno de Dios, sino que es el colmo del egoísmo, de la inmoralidad y del pecado.

Por donde se ve cuán equivocados están los que se compadecen de los «pobrecitos» demonios y condenados del infierno en cuanto tales. Santo Tomás explica de qué manera los bienaventurados del cielo se compadecen de los pobres pecadores que están todavía en este mundo y pueden salvarse por el arrepentimiento; pero no se compadecen de los condenados del infierno, que están confirmados en el mal y obstinados en su pecado [35]. Esto mismo tiene que decir cualquiera que conozca la psicología perversa de los demonios y condenados, que odian a Dios con todas sus fuerzas y de nada se complacen tanto como de blasfemarle y maldecirle. Lo único que cabe es cierta compasión por la terrible desgracia que afecta a los condenados *en cuanto criaturas de Dios*, pero no en cuanto *condenados*, por la razón que acabamos de indicar [36].

Conclusión 3.ª: La pena de daño es objetivamente la misma para todos los condenados; pero admite, sin embargo, diferentes grados de apreciación subjetiva. (Sentencia común en teología.)

228. He aquí la brillante explicación de un notable teólogo contemporáneo [37]:

«Considerada en sí misma, la pena de daño es la misma para todos los condenados, ya que es igualmente para todos la privación total y definitiva del Bien supremo [38]. Pero, desde el punto de vista de la aflicción que reporta a los condenados, difiere según el grado de culpabilidad de cada uno de ellos. Cuanto más culpables fueron, tanto más fuertemente son torturados por ella, porque han caído tanto más profundamente en ese tenebroso y terrible abismo del alma, del que San Agustín habla tan elocuentemente [39], y sienten con mayor intensidad el vacío infinito causado por el alejamiento de Dios.

Esto se comprende muy bien si se piensa que aun en el infierno se da a cada uno lo que merece según sus obras (Rom. 2,6). Pero esta correspondencia entre el castigo y la falta cometida debe encontrarse sobre todo en la pena de daño, que es la pena esencial y principal del infierno [40]. Cuanto más ha pecado un condenado, más se ha alejado de Dios. La pena de daño tiene por finalidad precisamente castigar el pecado en cuanto que por él el pecador se ha alejado de Dios. El condenado siente, pues, en proporción a sus pecados, el peso de la maldición de Dios, que se aleja a su vez de él y le rechaza de su presencia.

El condenado sufrirá tanto más cuanto tendrá una más grande capacidad y una mayor necesidad de gozar. Las gracias recibidas y despreciadas han aumentado en él esta aptitud y esta necesidad en proporción a su número. Cada gracia, en efecto, fue un llamamiento de Dios, una invitación a conocerle y amarle mejor. Fue, al mismo tiempo, una luz y un medio para llegar a ese grado de conocimiento y de amor fijado por Dios. Por consiguiente,

[35] Cf. *Suppl.*, 94,2.
[36] Cf. II-II,25,11.
[37] T. ORTOLAN, en su artículo ya citado, *Dam.*: DTC 4,16-17.
[38] SALMANTICENSES, *Cursus theologicus*, tr.13, «De vitiis et peccatis», disp.9 I § 1-5 n.1-25 t.8 p.250-260.
[39] Cf. *Confesiones*, l.13 c.8: ML 34,848.
[40] Cf. S. Th., *Contra gentes*, III,142.

esa gracia creó en el alma una más grande disposición para este conocimiento y amor, y, por una consecuencia natural, una más grande necesidad de conocer y de amar a Dios. Luego a tantas gracias como el pecador haya rechazado corresponden otros tantos grados inalcanzados de aptitud y de necesidad de amar y de poseer a Dios. Cada gracia despreciada ha cavado más hondamente el abismo eterno en el que el alma se ha hundido.

Los más culpables son, pues, más aptos para sentir la privación del Bien supremo; así como en el cielo, los más santos entre los elegidos son más aptos para gozar de la presencia y de la posesión de Dios. La gracia de la que se han aprovechado los santos y ha producido en ellos sus frutos, ha aumentado su semejanza con el divino ejemplar. Esta mayor o menor perfección en la conformidad con él es lo que les hace más o menos capaces de gozar de la divina esencia. Del mismo modo, el desprecio de las gracias y los pecados acumulados han aumentado en los condenados su grado de desemejanza con la infinita pureza y santidad de Dios. Y esta mayor o menor oposición al Bien supremo es lo que les hace sentir en mayor o menor grado su privación y diferencia en ellos la pena de daño.

Dios es la esencia misma de la bondad y de la felicidad substancial, como dice el Pseudo-Dionisio [41]. La desgracia de su privación se mide, pues, por el grado de oposición que el condenado tiene con relación a este Bien supremo, al que las gracias recibidas tendían a aproximarle, mientras que esas mismas gracias despreciadas tienden a alejarle más y más [42].

Del mismo modo, pues, que los elegidos gozan tanto más en el cielo de la visión beatífica cuanto mayores fueron sus méritos, así los condenados sufren en el infierno tanto más de su privación cuanto mayores fueron los crímenes con que están manchados [43]. Este es el parecer unánime de los teólogos, como lo fue también el de los Santos Padres» [44].

Conclusión 4.ª: La pena de daño consiste secundariamente en la privación de todos los bienes que se siguen de la visión beatífica. (De fe divina, implícitamente definida.)

229. Como hemos dicho, lo que constituye primaria y especialmente la pena de daño es la privación eterna de la visión beatífica, o sea, del goce fruitivo de Dios como objeto de nuestra última y suprema felicidad. Pero como consecuencia natural e inevitable priva también, secundariamente, de todos los demás bienes accidentales que la visión beatífica lleva consigo. Cuáles sean esos bienes, lo veremos por extenso al hablar de la visión beatífica. Aquí nos limitamos a mencionar los principales sin detenernos a estudiarlos en particular [45].

1. Exclusión eterna del cielo, o sea de la verdadera patria de las almas, cuya belleza, claridad, esplendor, magnificencia, amenidad, suavidad y felicidad que produce en el alma, ninguna inteligencia humana es capaz de expresar. Los condenados son unos *exilados eternos* de su verdadera patria.

41 Cf. *De divinis nominibus*, c.1 § 3; c. 4 § 10; MG 3,590.707.

42 Cf. Lessio, *De perfectionibus moribusque divinis*, l.13 c.29 n.204 p.505-507; Suárez, *De angelis*, l.8 c.5 n.9: Opera omnia, t.2 p.978; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr.13, «De vitiis et peccatis», disp.18 dub.1 § 2 n.7-10 t.8 p.400s.

43 Cf. Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr.2, «*De visione Dei*», disp.5 dub.1 t.1 p.251.

44 Cf. San Basilio, *In Ps.* 7,5: MG 29,238; San Jerónimo, *Contra Iovinianum*, l.2 n.25: ML 23,322; San Agustín, *Epist.* 167 n.4: ML 23,375; *De haer.*, n.82: ML 42,45; Scoto, *In IV Sent.*, l.4 dist.16 q.1 a.1; dist.50 q.1 a.4; Santo Tomás, *In IV Sent.*, l.2 dist.32 q.1 a.1; Suárez, *De angelis*, l.8 c.5 n.9: Opera omnia, t.2 p.979; Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tr.13, «*De vitiis et peccatis*», disp.18 dub.1 § 2 n.7-10; § 3 n.10-22 t.8 p.401-408.

45 Cf. Beraza, *De novissimis*, n.1125.

2. Exclusión de la compañía y suavísima familiaridad de Nuestro Señor Jesucristo, de la Virgen María, de los ángeles, santos y bienaventurados del cielo, con todos los goces e íntimas alegrías que de esa compañía se desprenden.

3. Privación de la luz con la cual los bienaventurados del cielo contemplan la hermosura de todas las cosas naturales, el mundo de los seres posibles y el esplendor y magnificencia de la gloria de los bienaventurados.

4. Pérdida para siempre de todos los bienes sobrenaturales que habían recibido de Dios: la gracia santificante, las virtudes infusas, los dones del Espíritu Santo, etc. No habrá más excepción que la del *carácter* sacramental (el que imprimen los sacramentos del bautismo, confirmación y orden), que continuará eternamente en los condenados para su mayor vergüenza y confusión en medio de aquella sociedad de enemigos irreconciliables de Dios.

5. Privación de la gloria del cuerpo, que consiste en aquella maravillosa claridad, agilidad, impasibilidad y sutileza que brillarán eternamente en los cuerpos de los bienaventurados, y que los propios condenados tendrán ocasión de contemplar, en el paroxismo de la rabia y desesperación, el día del juicio final [46].

Examinadas ya las cuestiones fundamentales en torno a la pena de daño, veamos ahora las relativas a la pena de sentido.

B) Pena de sentido

La segunda especie de penas que sufren los condenados del infierno se conoce en teología con el nombre de *pena de sentido*, porque el principal sufrimiento que de ella se deriva proviene de cosas materiales o sensibles. Afecta, ya desde ahora, a las almas de los condenados, y, a partir de la resurrección universal, afectará también a sus cuerpos. No se trata, pues, de una pena puramente corporal, sino que afecta también y muy principalmente a las mismas almas.

Vamos a precisar su existencia, naturaleza, propiedades y efectos en una serie escalonada de conclusiones.

Conclusión 1.ª: A la pena de daño del infierno se añade la llamada pena de sentido, que atormenta desde ahora las almas de los condenados y atormentará sus mismos cuerpos después de la resurrección universal. (De fe divina expresamente definida.)

230. Sentido de la conclusión.—Nótese que no hablamos ahora de la *naturaleza* de la pena de sentido (o sea, si esa pena consiste o no en el fuego, si este fuego es real o metafórico, etc.), sino únicamente de la *existencia* de una pena llamada de *sentido*, distinta de la pena de daño, y que atormenta ya desde ahora el alma de los condenados y atormentará también sus cuerpos después de la resurrección universal. Y decimos que, entendida de este modo, es de fe divina expresamente definida por la Iglesia.

La prueba es muy sencilla, a base de los lugares teológicos tradicionales. Helos aquí:

46 Cf. *Suppl.*, 85,2; 98,9.

1. La Sagrada Escritura.—La pena de sentido está claramente afirmada por Nuestro Señor Jesucristo en el Evangelio. En él se nos dice *catorce veces*, por lo menos, que en el infierno padecen los condenados el tormento del *fuego*. Ahora bien: sea cual fuere la naturaleza de ese fuego—ya examinaremos más tarde esta cuestión—, es evidente que se trata de una pena distinta de la de daño, ya que la del fuego afectará también a los cuerpos de los condenados, cosa que no puede decirse de la de daño, que es puramente espiritual y sólo al alma puede atormentar. He aquí, por vía de ejemplo, tres de los textos evangélicos más expresivos:

Apartaos de mí, malditos, AL FUEGO ETERNO... (Mt. 25,41).

Y, gritando, dijo: Padre Abrahán, ten piedad de mí y envía a Lázaro para que, con la punta del dedo mojada en agua, refresque mi lengua, porque ESTOY ATORMENTADO EN ESTAS LLAMAS (Lc. 16,24).

Así será en la consumación del mundo: saldrán los ángeles y separarán a los malos de los justos, Y LOS ARROJARÁN AL HORNO DE FUEGO; *allí habrá llanto y crujir de dientes* (Mt. 13,49-50).

2. El magisterio de la Iglesia.—Además de los lugares que ya hemos recogido al hablar de la existencia del infierno—que suelen referirse a ambas penas—, he aquí algunos otros que aluden más especialmente a la pena de sentido:

1. Símbolo atanasiano *(Quicumque)*: «... y los que obraron bien irán a la vida eterna; los que mal, *al fuego eterno*» (Denz. 40).

2. Concilio Arelatense (Profesión de fe del presbítero Lucio): «Profeso también que *los fuegos eternos y las llamas infernales* están preparados para los hechos capitales» (Denz. 160b).

3. Pelagio I: «A los inicuos, empero..., los entregará, por justísimo juicio, a las *penas del fuego eterno e inextinguible*, para que ardan sin fin» (Denz. 228a).

3. La razón teológica.—Al hablar de la pena de daño en el orden objetivo, hemos recogido un texto de Santo Tomás que explica maravillosamente la conveniencia de ambas penas [47]. En el pecado—viene a decir el Angélico—hay que distinguir un doble aspecto: el *apartamiento* voluntario de Dios y el *goce desordenado* de una criatura. Al primero corresponde en el infierno la pena de daño (Dios que se aleja), y al segundo la pena de sentido (expiación dolorosa). No puede ser más lógico y razonable. El pecador desequilibró la balanza del orden divino poniendo en uno de sus platillos el peso de un *placer* prohibido, y en esa actitud desordenada le sorprendió la muerte. Es preciso que el orden se restablezca eternamente poniendo Dios en el otro platillo el peso de un *dolor* vindicativo: he ahí la pena de sentido.

Esta pena de sentido—advierte Santo Tomás—corresponde a la conversión desordenada del pecador hacia las criaturas, que son finitas; por eso es también una pena *finita*, por muy terrible que sea en sí misma [48].

[47] Cf. I-II,87,4.

Examinada la cuestión de su existencia, veamos ahora la naturaleza de la pena de sentido.

Conclusión 2.ª: La pena de sentido consiste principalmente en el tormento del fuego. (De fe divina expresamente definida.)

231. Nótese que no hablamos todavía de la naturaleza real o metafórica del fuego del infierno, sino únicamente de la existencia de un tormento que el Evangelio y la Iglesia designan con la palabra *fuego*. En este sentido la conclusión es *de fe*, y se prueba con los mismos argumentos que acabamos de exponer en la anterior.

Conclusión 3.ª: El fuego del infierno no es metafórico, sino verdadero y real. (Completamente cierta en teología.)

232. Sentido de la conclusión.—No se prejuzga todavía la cuestión de la naturaleza del fuego del infierno (o sea, si es o no de la misma especie que el de la tierra, etc.). Afirmamos únicamente que la palabra fuego no se emplea en un sentido puramente *metafórico* (como se emplea, v.gr., la expresión «gusano roedor» para significar el remordimiento de la conciencia), sino en un sentido verdadero y real. Se trata de un fuego cuya verdadera naturaleza se desconoce en absoluto, pero que ciertamente no es metafórico, no es una mera aprehensión intelectual del condenado, sino algo exterior, objetivo y real que existe de hecho fuera de él.

Valor de la misma.—La Iglesia no ha definido *expresamente*, con su *magisterio solemne o extraordinario*, la realidad del fuego del infierno. Pero hay que tener en cuenta que hay muchas verdades relativas a los dogmas de la fe católica que no es lícito rechazar o poner en duda aunque no hayan sido definidas expresamente por la Iglesia con su magisterio *extraordinario* (a base de una declaración conciliar o del papa hablando «ex cathedra»). Basta que la Iglesia la enseñe con su magisterio *ordinario* (que se manifiesta en el sentir moralmente unánime de los Santos Padres y de los teólogos, en las enseñanzas pontificias ordinarias, tales como encíclicas, discursos, etc.; en el sentir de los obispos dispersos por todo el mundo, etc.) para que los fieles tengan obligación estricta de creerla, a menos de incurrir en un verdadero *error en la fe* y en manifiesta nota de *temeridad*. Hacemos completamente nuestras las siguientes juiciosas palabras de un teólogo contemporáneo que ha estudiado a fondo la cuestión relativa al fuego del infierno:

«Para comprender bien el valor de la afirmación moralmente unánime de los Padres y de los teólogos relativa a la realidad del fuego del infierno es preciso recordar que una verdad puede imponerse a la adhesión de los fieles sin que haya necesidad de una definición del magisterio extraordina-

[48] Cf. I-II,87,4; *Suppl.*, 99,1.

rio de la Iglesia; es suficiente la enseñanza de su magisterio ordinario (Denz. 1792). Esta enseñanza puede ejercerse no solamente en torno a las verdades formalmente contenidas en la revelación, sino incluso con relación a las verdades virtualmente reveladas [49]. Por consiguiente, una verdad puede ser impuesta por el magisterio ordinario sin ser necesariamente una verdad de fe divina y católica; puede tratarse de una verdad *teológicamente cierta*, cuya negación supone un *error*, o de una verdad *comúnmente admitida*, que sería *temerario* poner en duda. En resumen: el magisterio de la Iglesia es suficiente para imponer una verdad como *de fe*, o como *teológicamente cierta*, o como *comúnmente recibida* por los fieles. Oponerse en estos casos a la enseñanza del magisterio es cometer una falta *grave* contra la fe, ya sea pecado de *herejía*, o de *error*, o de *temeridad*, según la calidad de la verdad enseñada.

Ahora bien: uno de los órganos por los que se manifiesta la enseñanza del magisterio ordinario de la Iglesia es precisamente el consentimiento moralmente unánime de los Padres o de los teólogos sobre un punto doctrinal relacionado con el edificio de la fe cristiana. En la cuestión de la realidad del fuego del infierno—por oposición al fuego metafórico—, el magisterio ordinario de la Iglesia ha sido certísimamente afirmado a través de los Padres y de los teólogos, que se han pronunciado en favor de la realidad. Aunque no haya ninguna *decisión* doctrinal de la Iglesia sobre este punto, no se puede, pues, decir que la cuestión permanece libre por no haber sido resuelta oficialmente. La solución oficial ha sido dada por los teólogos mismos: no aceptar esa solución es ir contra las enseñanzas de Pío IX (Denz. 1683-1684).

Que hubo progreso, particularmente en los doce primeros siglos de la Iglesia, no se puede negar. Más aún: al afirmar esa evolución no tenemos inconveniente en reconocer que tal Padre o tal teólogo ha podido hablar en otro tiempo inexactamente. Con la creencia en la realidad del fuego del infierno ocurre lo mismo que con otras verdades que no fueron explicitadas sino poco a poco; a medida que se afirma más claramente la doctrina de los teólogos, desaparece para el fiel la licitud de opinar en sentido contrario. El magisterio ordinario de la Iglesia, manifestado por la unanimidad moral de los teólogos, es suficiente para dar a la opinión de ayer la certeza que la impone hoy a todos como una verdad indudable [50].

¿Cuál es, pues, el grado de certeza de la tesis tradicional? Recordemos en primer lugar que no hablamos aquí sino de la realidad del fuego del infierno, no de su *materialidad*, sobre la que más abajo haremos ciertas reservas.

La realidad del fuego del infierno no se nos impone como dogma de fe. No es que no se pueda encontrar, sin embargo, en el depósito de la revelación un fundamento suficiente para establecer el origen divino de esta verdad; pero, aunque revelada por Dios, la doctrina del fuego real no ha sido —al menos todavía—suficientemente propuesta como tal por el magisterio de la Iglesia, y, por lo mismo, no se nos impone como verdad de fe divina y católica, cuya negación constituiría un pecado de herejía.

Los mismos teólogos nos dan el grado de certeza de la tesis que defienden. Lo menos que se puede decir es que sería *temerario* negarla. La realidad del fuego del infierno es, pues, al menos, una *verdad común* en la Iglesia. Otros llegan a decir que es *teológicamente cierta* y aun *próxima a la fe*. A nuestro parecer, si se separa la cuestión de la *realidad* de la otra sobre la *materialidad*, esta última calificación no es exagerada, dado que la doctrina de la realidad del fuego infernal se apoya sobre afirmaciones de la Sagrada Escritura donde parece claramente supuesta. Una definición solemne podría convertirla en dogma; es, pues, en el estado actual de la teología, *una verdad definible*» [51].

[49] Se entiende en teología por verdades *virtualmente* reveladas las que están contenidas *implícitamente* en otra u otras verdades explícitamente reveladas. Por ejemplo: está *expresamente* revelado que *todos los hombres* nacemos en pecado original (a excepción de la Virgen María, por privilegio singularísimo); luego está virtualmente revelado que *tal hombre determinado* ha nacido en pecado original.

[50] Cf. BILLOT, *De novissimis*, III th.4 § 2; HUGON, *De novissimis*, q.3,1 n.7; LEPICIER, *De novissimis*, q.4 a.2

Existe, como es sabido, una decisión oficial de la Iglesia en torno a la realidad del fuego del infierno. Pero se trata de una disposición de tipo *disciplinar* que no resuelve definitivamente la cuestión dogmática o doctrinal. Se trata de la respuesta de la Sagrada Penitenciaría, con fecha 30 de abril de 1890, contestando a una pregunta de un sacerdote de la diócesis de Mantua. El caso propuesto era el siguiente: «Un penitente declara a su confesor que, según él, las palabras *fuego del infierno* no son más que una metáfora para expresar las penas intensas de los condenados. ¿Puede dejarse a los penitentes persistir en esta opinión y absolverles?» La Sagrada Penitenciaría contestó: «Es menester instruir diligentemente a esos penitentes y negar la absolución a los que se obstinen» *(huiusmodi paenitentes diligenter instruendos esse et pertinaces non esse absolvendos)*. La decisión es—repetimos—de tipo disciplinar y no propone auténticamente ninguna doctrina; pero no se puede dejar de reconocer que es de gran peso para confirmar la tesis tradicional.

He aquí, brevemente expuestos, los fundamentos de la tesis tradicional, recogida en nuestra conclusión:

1. LA SAGRADA ESCRITURA.—En ella se nos habla del fuego del infierno como un lugar adonde *irán eternamente los réprobos* (Mt. 25, 41); luego no se trata del simple remordimiento de la conciencia, sino de algo exterior y objetivo que existe realmente fuera de ellos. Y nótese que la palabra *fuego* la emplea el Evangelio en la fórmula misma de la condenación lanzada por el Juez supremo el día del juicio final; no parece, pues, que deba entenderse metafóricamente—no lo sufre el género judicial, sobre todo en ocasión tan solemne—, sino en sentido muy real y objetivo.

2. LOS SANTOS PADRES.—Salvo contadas excepciones, hablan todos de un fuego real y verdadero. Dígase lo mismo de la inmensa mayoría de los teólogos.

3. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—No lo ha definido expresamente con su magisterio solemne y extraordinario, pero lo ha enseñado siempre con su magisterio universal ordinario.

4. LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Santo Tomás expone el siguiente clarísimo argumento: «Cualquiera que sea la opinión que se tenga del fuego que atormenta a las almas separadas, es preciso decir, al menos, que el fuego que atormentará a los condenados después de la resurrección será *corpóreo*; porque al cuerpo no se le puede aplicar convenientemente ninguna pena que no sea corpórea» [52]. Y sale in-

[51] A. MICHEL, *Feu de l'enfer*: DTC 5,2217-2218.

[52] *Suppl.*, 97,5.

mediatamente al paso de la objeción que se le podía poner a base de ese mismo fuego corpóreo con relación al alma, diciendo que ya ha explicado en otro lugar—nosotros lo veremos más abajo, en la quinta conclusión—cómo un fuego corpóreo puede atormentar a las almas espirituales.

Avancemos ahora un paso más y veamos qué hay que pensar en torno a la *naturaleza* del fuego del infierno.

Conclusión 4.ª: Nada se puede afirmar con certeza acerca de la verdadera naturaleza del fuego real del infierno. (Sentencia más probable en teología.)

233. El fuego del infierno, como hemos dicho, es un fuego *real y corpóreo*, en cuanto que es un agente material que no existe tan sólo en la mente de los condenados, sino en la objetiva realidad, y atormenta a los réprobos como instrumento de la divina justicia. Pero, sobre su *naturaleza* y sobre el *modo* de atormentarlos, nada se nos dice en la Sagrada Escritura o en el magisterio de la Iglesia, y nada, por consiguiente, es de fe. San Agustín confiesa que sobre esta cuestión son diversas las opiniones de los santos y nadie puede saber cuál sea su verdadera naturaleza o de qué modo obra en los condenados [53].

Los teólogos están también divididos en dos opiniones principales. Los antiguos, con Santo Tomás a la cabeza, y parte de los modernos creen que el fuego del infierno es *de la misma especie* que el de la tierra, aunque con ciertas propiedades diferentes, principalmente en cuanto que no necesita combustible para alimentarlo, atormenta a las almas además de los cuerpos y atormentará eternamente a los réprobos sin destruirlos [54]. Otros teólogos—principalmente entre los modernos, aunque no faltan algunos antecedentes históricos—creen que hay que recurrir al concepto de analogía—de uso tan frecuente en teología—para explicar la naturaleza del fuego del infierno.

«Las cosas del más allá—dicen estos teólogos—no podemos conocerlas ni siquiera a través de la divina revelación, sino a base de conceptos analógicos, ya que nuestros conceptos no expresan propiamente otra cosa que lo que constituye el objeto propio de nuestro conocimiento, a saber: los seres materiales de acá abajo. Se puede, pues, afirmar *a priori* que el fuego del infierno, análogo a nuestro fuego terrestre, se le parece en algo y se diferencia también en algo. En qué medida exacta, he ahí lo que nadie puede determinar. Pero la ley de la analogía parece exigir que se establezca una diferencia en la *naturaleza* misma del fuego y no solamente en sus propiedades y efectos; por otra parte, las propiedades proceden de la naturaleza, y la lógica exige que no se proclame la unidad específica entera y completa allí donde nos vemos obligados a reconocer diversidad de propiedades y de efectos. *A posteriori*, la revelación nos señala esta analogía al darnos a conocer los puntos de semejanza y de disparidad entre las dos suertes de fuegos...

Todos los teólogos, aun Santo Tomás y los escolásticos partidarios de la unidad específica del fuego infernal con el fuego terrestre, reconocen las diferencias que separan al uno del otro. Las necesidades de la apologética

53 *De civitate Dei*, 21,10; ML 41,723-724.
54 Cf. *Suppl.*, 97,6.

es posible que hayan obligado a los teólogos contemporáneos a insistir más en estas diferencias...

Nos parece, pues, más conforme a la razón no afirmar la unidad específica absoluta entre el fuego del infierno y el terrestre. Nada se la opone en revelación a que extendamos la analogía hasta la naturaleza misma del fuego. Y ésta es la fórmula que reunirá cada vez más los sufragios de los teólogos, con tal de conservar la *realidad* misma del fuego del infierno. Ya Lactancio y San Juan Damasceno habían enunciado explícitamente esta solución; y Santo Tomás, explicando a San Juan Damasceno, no vaciló en decir: «Damasceno no niega absolutamente que aquel fuego sea material, sino que no tiene la misma materialidad que el nuestro» (*Suppl.* 97,5 ad 1). Es exactamente la expresión del P. Hugón: «Este fuego no es una metáfora; es *real*. Pero no decimos: material como el nuestro». Es casi la afirmación de Pasaglia: «Cuando decimos que el fuego del infierno es *real*, no queremos afirmar que sea el mismo que nuestro fuego». San Buenaventura había ya declarado: «Si aquel fuego sea elemental o de la misma especie que el fuego de la tierra, no puede determinarse con certeza por nadie». Así nos suscribimos enteramente a la fórmula del P. Hurter [55], declarando que el fuego del infierno y el fuego terrestre difieren entre sí *por la naturaleza y por la índole*» [56].

Conclusión 5.ª: De cualquier naturaleza que sea, el fuego del infierno atormenta no solamente los cuerpos, sino también las almas de los condenados. (De fe divina expresamente definida.)

234. SENTIDO.—El *hecho* de que el fuego del infierno atormenta a las mismas almas es una verdad de fe. Consta claramente en la Sagrada Escritura que los demonios padecen la pena del fuego (Mt. 25, 41) y lo mismo lás almas separadas (Lc. 16,24). La Iglesia ha definido expresamente que «las almas de los que mueren en pecado mortal descienden inmediatamente al infierno, donde son atormentadas con las penas infernales» (Denz. 531).

El hecho, pues, es indiscutible para todo católico. Lo difícil es explicar el *modo* con que el fuego del infierno atormenta a las almas. En esto están divididos los teólogos. He aquí las principales opiniones:

a) Algunos dicen que los demonios y las almas son atormentados por el fuego en cuanto que de una manera puramente ideal *(intentionaliter)* lo conciben como algo que les es nocivo y perjudicial [57]. Pero la mayor parte de los teólogos rechazan esta explicación, que convertiría la acción del fuego sobre el alma en una pura idea.

b) Otros creen que el fuego del infierno, en cuanto instrumento de Dios, produce en los demonios o en las almas condenadas cierta cualidad espiritual *dolorífera* que les atormenta directamente [58].

Tampoco satisface esta explicación a la mayoría de los teólogos, porque no hay que multiplicar los entes y los milagros sin necesidad [59].

c) Santo Tomás, y con él la mayoría de los teólogos, explica la acción

55 HURTER, *Theol. dogm. compendium* (Insbruck 1883) t.3 tr.10 n.799.
56 A. MICHEL, *Feu de l'enfer*: DTC 5,223-224.
57 Cf. SAN ALBERTO MAGNO, *In IV Sent.*, dist.44 q.2 a.2 a.34; SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, dist.44 p.2.ª a.3 q.2
58 Cf. SUÁREZ, *De angelis*, l.8 c.14 n.4158.; SILVESTRE MAURO, *Opus theol.*, t.1 q.192 n.30; CASAJOANA, *De novissimis*, c.1 a.2 schol.
59 Cf. TANQUEREY, *De Deo remuneratore seu eschatologia*, n.932 p.634 (ed. 21, Roma 1922).

del fuego sobre las almas a modo de *aprisionamiento (per modum alligationis)* que sujeta y retiene a las almas en un determinado lugar contra la libre inclinación de su voluntad. Esto las atormenta *físicamente*, y no sólo por mera aprehensión intelectual [60].

Según esta explicación, el fuego del infierno recibe, como instrumento de la justicia divina, la virtud de *retener*, de *encerrar* en sí mismo el alma del condenado y *mantenerla aplicada a un determinado lugar*, encadenándola —por así decirlo—con una barrera infranqueable. El fuego se convierte de este modo en un instrumento físico de tortura para el alma, haciéndole imposible el libre ejercicio de su voluntad e impidiéndole obrar donde quiera y como quiera. La dolorosa privación de la libertad que experimentaría en este mundo un gran señor encerrado por sus súbditos en un oscuro y perpetuo calabozo no sería sino una pálida imagen del tormento de los espíritus al verse prisioneros perpetuos de una criatura inferior—el fuego—que paraliza en absoluto su libertad de movimientos. Así se explican y justifican perfectamente las expresiones bíblicas que presentan al infierno como una *cárcel* de las almas.

Conclusión 6.ª: Además del fuego real y corpóreo, la pena de sentido abarca otro conjunto de tormentos infernales. (Sentencia común en teología.)

235. Se comprende muy bien que tiene que ser así y no hay dificultad alguna en señalar algunas de esas penas concomitantes al tormento del fuego, puesto que las insinúa la Sagrada Escritura. He aquí las principales [61]:

1. EL LUGAR MISMO DE INFIERNO.—Aunque hasta la resurrección de los cuerpos el infierno podría concebirse muy bien como un *estado* y no necesariamente como un *lugar* [62], a partir de la resurrección no hay más remedio que admitir un lugar, puesto que los cuerpos extensos lo exigen por su misma naturaleza. La Sagrada Escritura lo presenta como un *lugar de tormentos, estanque de fuego, estanque ardiendo con fuego y azufre, camino de fuego, gehenna de fuego, lugar donde el gusano no muere y el fuego no se extingue, tinieblas exteriores, lugar de llanto y crujir de dientes*, etc. [63]. Aunque muchas de estas expresiones son evidentemente metafóricas, muestran, sin embargo, bien a las claras que se trata de un lugar lleno de horror, calamidades y miserias.

2. LA COMPAÑÍA DE LOS DEMONIOS Y DE LOS DEMÁS CONDENADOS. En virtud de la degradación indecible, del estado perpetuo de odio, de los suplicios horribles de los habitantes del infierno, su compañía y sociedad continua, eterna, será por sí misma una tortura espantosa. En los condenados estará perpetuamente contrariada esta necesidad de la naturaleza creada que se llama la sociabilidad, fuente acá en la tierra de tantos bienes y alegrías en una sociedad de gente buena y honrada, y de tantos enojos y disgustos en una sociedad odiosa y depravada. La predicación cristiana, especialmente por boca de los Santos Padres, ha desarrollado con frecuencia esta consideración del horror, del desorden espantoso, de la tiranía odiosa de la sociedad del infierno, ciudad del odio eterno y universal, donde no habrá jamás un buen sentimiento por parte de ninguno de los condenados, en donde permanecerán todos en el ambiente más abyecto y antipático que se puede imaginar. Pueden concebirse los tormentos especiales que resultarán de la compañía de los demonios y de las gentes más perversas que han pisado la tierra: asesinos, malhechores, corruptores, traidores, etc., etc., o sea, la hez y podredumbre de toda la humanidad.

60 *Suppl.*, 70,3; cf. *Contra gent.*, IV,90; *De anima*, a.6 ad 7; a.21; *De veritate*, 26,1; *Compend. Theol.*, c.180; *Quodl.* 2 q.7 a.1; 3 q.10 a.1; 7 q.5 a.3.
61 Cf. BERAZA, *De novissimis*, n.1126; RICHARD, *Enfer*: DTC 4,107-113.
62 Véase, sin embargo, lo que dijimos al hablar de las «mansiones de ultratumba» (n.212).
63 Cf. Mt. 5,22; 8,12; 13,42; Mc. 9,43; Lc. 16,28; Apoc. 20,15; 21,8, etc.

3. EL TORMENTO DE LOS SENTIDOS CORPORALES INTERNOS Y EXTERNOS.—Así como de la bienaventuranza del alma redundará en el cielo sobre los cuerpos gloriosos una felicidad inefable, así en los condenados: la magnitud de la miseria que albergará el alma refluirá sobre el mismo cuerpo en proporción al grado de su condenación. Los sentidos internos estarán sujetos a imaginaciones y recuerdos más o menos torturantes. Y los externos experimentarán a su vez la privación de todo cuanto pudiera recrearles. Nada de luz, de armonías, de refrigerios, de suaves olores, de sensaciones suaves, de reposo corporal; sino todo lo contrario, aunque en proporciones muy variadas según los grados de culpabilidad. El precioso libro de Kempis *La imitación de Cristo* ha descrito de manera impresionante estos tormentos. He aquí sus palabras, que no hemos de interpretar, sin embargo, tal como suenan, sino como expresión y símbolo de los tormentos corporales del infierno:

«En lo mismo que más peca el hombre será más gravemente castigado.
Allí los perezosos serán punzados con aguijones ardientes, y los golosos serán atormentados con gravísima hambre y sed.
Allí los lujuriosos y amadores de deleites serán rociados con ardiente pez y hediondo azufre, y los envidiosos aullarán de dolor, como rabiosos perros.
No hay vicio que no tenga su propio tormento.
Allí los soberbios estarán llenos de confusión, y los avarientos serán oprimidos con miserable necesidad.
Allí será más grave pasar una hora de pena que aquí cien años de penitencia amarga.
Allí no hay sosiego ni consolación para los condenados; mas aquí cesan algunas veces los trabajos, y se goza del consuelo de los amigos.
Ten ahora cuidado y dolor de tus pecados, para que en el día del juicio estés seguro con los bienaventurados» [64].

4. EL GUSANO ROEDOR DE LA CONCIENCIA.—Los Santos Padres y los teólogos—salvo contadísimas excepciones—están todos de acuerdo en que con la expresión el *gusano que no muere*, que se lee en cuatro pasajes de la Sagrada Escritura [65], se alude al remordimiento que tortura a los condenados. Pertenece, en parte, a la pena de daño, como dolor de haber perdido a Dios por la propia culpa; y a la pena de sen-

64 KEMPIS, *Imitación de Cristo*, I,24.
65 Cf. Is. 66,24; Iudith 16,21; Eccli. 7,19, y Mc. 9,43ss.

tido, como amargura por el recuerdo del placer pecaminoso, tan fugaz y desordenado, que les mereció el infierno para siempre. «Se llama gusano—explica Santo Tomás[66]—en cuanto procede de la podredumbre del pecado y aflige al alma como el gusano corporal, nacido de la putrefacción, corroe al cadáver». De este gusano nacen la desesperación, el odio y el furor, la blasfemia y maldición de Dios, de los santos, de sí mismos y de todo cuanto pertenece a Dios[67].

5. EL LLANTO Y CRUJIR DE DIENTES.—Santo Tomás explica cómo los dolores infernales no podrán manifestarse al exterior con *lágrimas*, ya que, después de la resurrección de la carne, el cuerpo humano no segregará ninguna clase de humor. Por donde las expresiones bíblicas *allí habrá llanto y crujir de dientes* (Mt. 15,50, etc.) hay que interpretarlas en sentido metafórico[68]. Algunos Santos Padres y teólogos antiguos interpretaron en sentido realista el *crujir de dientes*, relacionándolo con el texto de Job: *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium, et usque ad inferos peccatum illius* (Iob 24,19), que aludiría—según ellos—a la existencia de fríos y nieves en el infierno alternando con el tormento del fuego.

Pero el conjunto de la tradición patrística y teológica no ha visto en el *crujir de dientes* más que un símbolo de la rabia y desesperación de los condenados. El mismo Jesucristo, que nos habló repetidas veces del fuego del infierno, jamás aludió al frío del infierno. Por lo demás, el texto de Job, tal como lo trae la Vulgata, es incorrecto. La lectura verdadera del texto hebreo es la siguiente: «Como la sequedad y el calor funden la nieve, así a los malvados la sed»[69]. Con lo cual aquellas interpretaciones del tránsito del fuego al frío hechas a base del texto de la Vulgata carecen de fundamento bíblico.

6. LAS «TINIEBLAS EXTERIORES».—En realidad, esta expresión, que encontramos repetidas veces en el Evangelio (Mt. 8,12; 22,13; 25,30, etc.), más que a una nueva forma de pena de sentido, alude simbólicamente a la pena de daño o exclusión eterna del festín de la gloria. He aquí la hermosa exposición de un teólogo contemporáneo:

«Los comentadores hacen resaltar que, con mucha frecuencia, la bienaventuranza del reino de los cielos es representada en la Sagrada Escritura bajo la figura de un gran festín dado por el rey o por el padre de familia, no a mediodía, sino por la tarde o al anochecer (Lc. 16,16-24; Apoc. 19,9). La palabra δεῖπνον, empleada en el texto original, no deja lugar a duda. Por otra parte, ésta era la costumbre de los antiguos, que celebraban sus festines solemnes por la tarde y aun por la noche, como testifica muchas veces la misma Sagrada Escritura[70]. Como la sala de estos festines estaba adornada de una multitud de lámparas iluminadas, ya sea para comodidad de los numerosos convidados, ya para realzar el esplendor de la fiesta, los

66 *Suppl.*, 97,2.
67 Cf. LESIO, *De perf. div.*, l.13 c.29 n.203s.; SAN BUENAVENTURA, *Serm. 2 in Sexag.* (ed. Vivès) t.13 p.126.
68 *Suppl.*, 97,3; cf. *Contra gent.*, IV,90, al final.
69 Cf. NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, Job 24,19. La versión de Bover-Cantera da una lectura algo distinta: «Sequía y calor arrebatan las aguas de la nieve; el *seol* a los que han pecado» (l.c.). Pero ninguna de estas dos versiones directas del original hebreo tienen nada que ver con el texto de la Vulgata.
70 Cf. Iudith 6,29; 12,10; Mt. 25,6; Mc. 6,21; 1 Cor. 11,20-21; 1 Thess. 5,7.

que se sentaban en la sala se encontraban envueltos en una luz muy brillante; pero los que no podían entrar o que habían sido arrojados fuera violentamente, se encontraban, por el contrario, hundidos en profundas tinieblas, que les parecían tanto más espesas cuanto más resplandeciente era la luz del interior.

Pero la ciudad celestial está iluminada por la luz infinita, que es el mismo Dios. Los que tienen la felicidad de ser admitidos dentro de sus muros no tienen necesidad, para ver, de los rayos del sol o de los otros astros, porque el mismo Dios es su sol (Is. 40,19-20; Apoc. 21,11,23; 22,5). Pero cuanto más viva y consoladora es la luz que envuelve los elegidos—luz eterna, luz infinita—, tanto más profundas, completas y espantosas son las *tinieblas exteriores* en las que son precipitados los malvados, excluidos para siempre del festín eterno. He aquí, en realidad, la privación total de Dios, la verdadera pena de daño»[71].

C) Eternidad de las penas del infierno

Lo más impresionante que puede decirse del infierno es que sus penas son eternas y, por consiguiente, no terminarán jamás. Es un dato que pertenece al depósito de la fe católica. Consta expresamente en la Sagrada Escritura y en el magisterio extraordinario de la Iglesia. No es posible encontrar escapatoria a la realidad inexorable.

Nadie, acaso, ha acertado a expresar con mayor dramatismo y belleza literaria esta terrible verdad como el inmortal cantor de la *Divina Comedia*. Al comenzar el canto tercero de su *Infierno*, cuando, guiado por Virgilio, llega al umbral mismo de la ciudad del dolor, escribe Dante estas palabras, que vio escritas sobre su frontispicio:

> Por mí se va a la ciudad del llanto,
> por mí se va al eterno dolor,
> por mí se va hacia la raza condenada.
>
> La justicia movió a mi sublime Arquitecto:
> me hizo la divina Omnipotencia,
> la suprema Sabiduría y el primer Amor.
>
> Antes que yo no hubo nada creado, a excepción de lo inmortal.
>
> Yo duro eternamente:
> ¡Los que entráis aquí, abandonad toda esperanza!

Vamos a examinar a la luz de la doctrina católica esta terrible verdad, comenzando por establecer la conclusión fundamental.

Conclusión: Las penas del infierno son eternas. (De fe divina expresamente definida.)

236. La prueba es sencillísima. Consta expresamente en la Sagrada Escritura: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno* (Mt. 25,41), y lo ha definido solemnemente la Iglesia con su magisterio infalible.

71 T. ORTOLAN, art. *Dam.*; DTC 4,8. Cf. S. TH., *Suppl.*, 97,4.

Valga por todas las demás la siguiente declaración del papa Virgilio contra los errores de Orígenes:

«Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema», (Denz. 211).

Ya en el mismo símbolo de la fe—en su fórmula atanasiana—se nos dice:

«Los que obraron bien irán a la vida *eterna;* y los que mal, al fuego *eterno*. Esta es la fe católica. Si alguno no la cree fiel y firmemente, no se puede salvar» (Denz. 40).

Vamos a exponer ahora, a la luz de la razón iluminada por la fe, los argumentos que ponen de manifiesto la alta conveniencia de la eternidad de las penas del infierno. Tratándose como se trata de una verdad de fe, relativa a un misterio *sobrenatural*, la razón humana, abandonada a sus solas fuerzas, no podría demostrarla; pero, iluminada y dirigida por la fe, sí puede exponer las razones que la hacen perfectamente congruente y lógica. En todo caso no olvidemos nunca que las cosas de Dios no dependen de nuestro criterio y aceptación humana, sino de sus designios inescrutables, llenos, a pesar de todas las apariencias, de bondad y de misericordia. El hombre podrá, si quiere, lanzar su carcajada volteriana rechazando el dato de fe; pero no podrá conseguir jamás, por mucho que multiplique sus burlas y blasfemias, que lo que Dios ha revelado deje de ser verdad: *El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán* (Mt. 24,35). Y Cristo nos ha dicho en el Evangelio que la sentencia que El mismo pronunciará sobre los réprobos el día del juicio será ésta y no otra: *Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno.* ¡Dios quiera que los desgraciados incrédulos que ahora se ríen de estas verdades abran los ojos a tiempo, antes de que tengan que comprobar por sí mismos, en los rigores espantosos de la eterna desesperación, su tremenda e inexorable realidad!

Explicación teológica de la eternidad de las penas del infierno

La razón teológica descubre sin esfuerzo que las penas del infierno no podrían tener término más que a base de una de las tres hipótesis siguientes:

1.ª O porque el pecador repara sus faltas y se rehabilita.
2.ª O porque Dios le perdona sin que se arrepienta.
3.ª O porque Dios le aniquila volviéndole a la nada.

Ahora bien: vamos a ver cómo cualquiera de esas hipótesis es herética y absurda. Luego es forzoso concluir que las penas del infierno no terminarán jamás.

Primera hipótesis: El arrepentimiento y rehabilitación del pecador condenado.

237. Esta hipótesis está expresamente condenada por la Iglesia (Denz. 211), y la simple razón teológica puede explicar su imposibilidad. Es, pues, herética y absurda. He aquí las principales razones:

a) Porque contradice el dogma de la eternidad de las penas del infierno, que es una *verdad de fe.*

b) Porque el pecador no puede arrepentirse sin la gracia *preveniente* de Dios, que no recibirá jamás por haber cesado, con la vida humana, el tiempo de la gracia y del arrepentimiento.

c) Porque los sufrimientos del condenado, por muy intensos que sean, no tienen valor redentor alguno por faltarles la *raíz misma del mérito*, que es la *gracia* santificante.

d) Porque—como veremos más abajo al estudiar la psicología del condenado—el pecador en el infierno está tan obstinado en su maldad, que *rechazaría en el acto* la gracia del arrepentimiento si Dios se la ofreciera misericordiosamente.

e) Porque la naturaleza misma de la eternidad impide todo cambio con relación al último fin, libremente escogido en el momento mismo de la muerte.

Segunda hipótesis: El perdón de Dios sin que el condenado se arrepienta.

238. Esta hipótesis es también herética y absurda [72]. Es herética porque contradice también al dogma infalible de la eternidad de las penas del infierno. Y es absurda porque contradice a los mismos atributos divinos, que reclaman y exigen la eternidad del infierno. He aquí las pruebas:

1.º Contradice a la justicia de Dios.—A la justicia corresponde, en efecto, castigar un delito con una pena proporcionada a él. Ahora bien: el pecado encierra en cierto modo una malicia infinita [73], en razón de la distancia infinita que existe entre el ofensor y el ofendido. Luego la justicia exige que se castigue al pecador *obstinado en su culpa* con una pena *infinita*. Y como ni el hombre ni criatura alguna puede soportar una pena infinita en *intensidad*, tiene que soportarla—al menos—infinita en *duración* [74]. Luego la eternidad de las penas del infierno es reclamada y exigida por la justicia misma de Dios.

2.º Contradice la sabiduría divina.—Consta por la divina revelación—en la que no es posible el error—que Dios ha decretado

[72] Santo Tomás dice expresamente que Dios *no puede* perdonar al pecador sin que éste se arrepienta previamente (cf. III,86,2). Y parece que esta imposibilidad es *absoluta*, puesto que lo contrario envolvería contradicción: el pecador sería, a la vez, amigo y enemigo de Dios. Amigo, por el perdón generosamente ofrecido por Dios; y enemigo, por su voluntaria obstinación en el pecado. Es absurdo y contradictorio. Por eso exige Santo Tomás el arrepentimiento previo incluso para el perdón del simple pecado venial (cf. III,87,1).

[73] «El pecado cometido contra Dios *tiene cierta infinitud*, por razón de la infinita majestad divina», dice expresamente Santo Tomás (III,1,2 ad 2).

[74] Cf. I-II,87,3 ad 1; *Suppl.*, 99,1.

la eternidad de las penas del infierno. Luego no cambiará jamás de parecer. Porque todo cambio es una *rectificación* del camino o determinación tomado anteriormente, y esto supone, forzosamente, una de estas dos cosas: o una *equivocación* al tomar la primera determinación—y esto es imposible en Dios, que no puede equivocarse jamás—o un *cambio de circunstancias* que obligue a emprender otro camino o determinación; y esto tampoco es posible en Dios, para quien no existe el futuro, ya que—en virtud de su presciencia divina—tiene delante de El todo cuanto ocurrirá en el tiempo a través de los siglos y durante toda la eternidad. Más brevemente: nada puede ocurrir que El no tenga previsto desde toda la eternidad; luego sus decretos eternos se cumplirán inexorablemente sin cambio ni modificación alguna.

3.ª CONTRADICE AL AMOR MISMO DE DIOS.—Aunque parezca increíble, el perdón otorgado a los condenados del infierno estaría en contradicción con el amor mismo de Dios. Esta aparente paradoja fue ya intuida por el genio de Dante Alighieri cuando colocó a la puerta del infierno esta desconcertante expresión: «Me hizo la divina Omnipotencia, la suprema Sabiduría y *el primer Amor*». Dejemos al P. Lacordaire explicar con su soberana elocuencia este enigma indescifrable:

«El Dante ha puesto sobre la puerta de su *Infierno* esta famosa inscripción: *Los que entráis aquí, abandonad toda esperanza.*

Pero ¿por qué abandonar la esperanza? ¿Por qué en un lugar en donde la bondad divina debe hallarse, puesto que es inseparable de Dios, es preciso abdicar toda consoladora perspectiva por lejana que sea? El poeta nos lo explica en un verso que yo no puedo recordar jamás sin un estremecimiento de admiración:

«Me ha hecho la divina Justicia y el *primer Amor*».

Si fuera únicamente la justicia la que hubiese abierto el abismo, aún tendría remedio; pero es también el amor, *el primer amor*, quien lo ha hecho: he ahí lo que suprime toda esperanza. Cuando uno es condenado por la justicia, puede recurrir al amor; pero cuando es condenado por el amor, ¿a quién recurrirá? Tal es la suerte de los condenados. El amor que ha dado por ellos toda su sangre, este mismo amor es el que los maldice. ¡Cómo! ¿Habría venido un Dios aquí abajo por nosotros, habría tomado nuestra naturaleza, hablado nuestra lengua, estrechado nuestra mano, curado nuestras heridas, resucitado nuestros muertos; se habría un Dios entregado por nosotros a las injurias de la traición, se habría dejado atar a una columna, despedazar con azotes, coronar de espinas; habría, en fin, muerto por nosotros en una cruz, para que después de todo esto podamos pensar que nos es lícito blasfemar y reír, y caminar, sin temor alguno, a desposarnos con todas las abominaciones? ¡Oh, no! Desengañémonos. El amor no es un juego. No se es amado impunemente por un Dios, no se es impunemente amado hasta la muerte de cruz. No es la justicia la que carece de misericordia; es el amor mismo quien condena al pecador. El amor—lo hemos experimentado demasiado—es la vida o la muerte; y, si se trata del amor de Dios, es la vida eterna o la eterna muerte» [75].

[75] P. LACORDAIRE, *Conferencias de Nuestra Señora de París*, conf.72 (año 1851). Cf. *Obras completas*, traducción del P. Castaño (Madrid 1926) t.7 p.186-187.

En una palabra: Dios no castigaría tan terriblemente al pecador si no le hubiera amado tanto; si no hubiera cometido la locura de morir por él en una cruz.

Tercera hipótesis: El aniquilamiento de los condenados.

239. Esta última hipótesis es también herética—las penas del infierno no serían eternas, contra el dato de fe—y absurda por las siguientes razones:

1.ª CONTRADICE A LA SABIDURÍA DE DIOS.—En efecto: Dios ha creado el alma humana, dotándola de una naturaleza *inmortal*. Su aniquilación, por consiguiente, sería una verdadera *rectificación* del orden natural establecido por el mismo Dios. Y aunque la omnipotencia de Dios puede, de suyo, aniquilar un alma volviéndola a la nada, de donde la sacó al crearla—para lo cual no necesitaría Dios hacer otra cosa que retirarle su acción conservadora, que es una especie de creación continua—, no lo hará jamás, puesto que lo impide su sabiduría infinita, en la que no cabe la contradicción.

Y no se diga que, cuando Dios hace un milagro, rectifica también el orden natural y, por consiguiente, se pone en contradicción con su infinita sabiduría. De ninguna manera. El caso es completamente distinto. Al hacer un milagro, Dios no contradice el plan de su divino gobierno, trazado con su infinita sabiduría, puesto que desde toda la eternidad ha determinado establecer ciertas excepciones milagrosas en las leyes del universo para lograr altísimos fines de su providencia amorosísima [76]. Pero de ninguna manera se puede aplicar este principio de las excepciones previstas al caso del aniquilamiento colectivo de los condenados, puesto que este aniquilamiento general ya no sería una excepción, sino una verdadera *rectificación* de todo un orden de cosas, y esto repugna a la infinita sabiduría de Dios. Ni se puede hablar tampoco de algún aniquilamiento excepcional en favor de algún condenado determinado—manteniendo la ley general en todos los demás—, puesto que, además de que esa hipótesis sería completamente gratuita (¿dónde constan esos aniquilamientos excepcionales?), sabemos positivamente que no se dará jamás, ya que el mismo Dios se ha dignado revelarnos que las penas del infierno son *eternas* y, por lo mismo, sin fin para ninguno de sus moradores. No vale discurrir sobre lo que Dios hubiera podido determinar, cuando sabemos positivamente—con la certeza absoluta de la fe—lo que ha determinado de hecho.

2.ª CONTRADICE LA JUSTICIA DIVINA.—La justicia exige que se siga castigando al pecador mientras continúe obstinado en su maldad. Ahora bien: la obstinación en el mal es una consecuencia inevitable del estado de condenación. El condenado no se arrepiente ni se arrepentirá jamás. No solamente porque le falta de hecho la gracia del arrepentimiento—que Dios le ofreció hasta el instante mismo de su muerte—, sino porque la *rechazaría* rabiosamente aun en el caso de que Dios se la ofreciera de nuevo. Y en estas condiciones la divina justicia impide el aniquilamiento del pecador, ya que el aniquilado deja de sufrir y, por consiguiente, deja de ser castigado [77].

[76] Cf. I,19,6; 22,2 ad 1; 103,7; 105,6-7, etc.
[77] Cf. I-II,87,4 ad 1.

Y no se diga que el aniquilamiento sería mayor castigo que la misma eternidad del infierno, toda vez que es la privación total y absoluta del *ser* que, después de todo, conservan todavía los condenados. A esto hay que responder varias cosas:

a) En el orden *metafísico* es mejor existir, aunque sea sufriendo, que dejar de existir en absoluto. Pero en el orden *psicológico* es indudable que los condenados preferirían ser aniquilados en vez de seguir viviendo exclusivamente para sufrir. Lo dice expresamente Santo Tomás [78], y es de simple sentido común.

b) El aniquilamiento igualaría a todos los condenados en un mismo e idéntico castigo. Ahora bien: la justicia exige que no se castigue por igual a los que han pecado en grados desiguales variadísimos.

c) Con el aniquilamiento, *Dios rectificaría su obra*. Y no es Dios, sino el pecador, quien debe rectificar.

Para redondear un poco la doctrina general sobre el infierno, y principalmente sobre la eternidad de sus penas, vamos a contestar ahora, con la máxima brevedad posible, a las principales objeciones que suelen oponer los incrédulos. Podrían contestarse todas diciendo que, por muy difícil de explicar que nos resulte la existencia del infierno y, sobre todo, la eternidad de sus penas, son dogmas de nuestra fe católica, expresamente revelados por Dios, y no nos queda otro remedio que aceptarlos aunque rebasen los límites de nuestra pobre imaginación y las fronteras de nuestra humana sensibilidad. Pero para que no se nos diga que soslayamos demasiado cómodamente la dificultad, vamos a examinar las principales objeciones lanzadas por los incrédulos, para convencernos de que no solamente no son tan fuertes como ellos creen, sino que pueden resolverse fácilmente con argumentos del todo firmes y seguros aun en el plano de la simple razón natural.

Objeciones y solución

240. Para proceder en la solución de las objeciones de la manera más lógica y encadenada posible, vamos a recogerlas en forma de una conversación o diálogo entre un incrédulo que pregunta y un profesor de teología que contesta.

PREGUNTA.—La eternidad de las penas del infierno se opone a la justicia de Dios. Es injusto castigar eternamente un pecado que duró tan sólo unos momentos.

RESPUESTA.—Ningún crimen se castiga por el tiempo que se tarda en cometerlo, sino por la gravedad intrínseca que tiene. La justicia humana, ¿no condena a veces a prisión perpetua y aun a la pena capital al malhechor que ha cometido su crimen en un instante? Pues teniendo en cuenta que, como hemos visto más arriba, el pecado—sobre todo el cometido contra el

[78] Cf. *Suppl.*, 98,3. Véase, no obstante, lo que decimos un poco más abajo al examinar la obstinación de los condenados (últimas preguntas de la sección de objeciones). Sin embargo, no hay contradicción alguna entre ambas afirmaciones. Porque es indudable que, en el orden *puramente psicológico*, el condenado preferiría ser aniquilado para dejar de sufrir; aunque en su *obstinación satánica* y en virtud de su increíble orgullo prefieren seguir viviendo para maldecir a Dios.

mismo Dios con voluntaria y obstinada maldad—encierra una malicia en cierto modo infinita, por razón de la distancia infinita que separa al ofensor del ofendido, justo es que se le castigue con una pena también infinita. Y no pudiendo serlo en *intensidad*, tiene que serlo por lo menos en *extensión*. Luego la eternidad de las penas del infierno no solamente no se opone a la justicia de Dios, sino que es una exigencia y postulado elemental de la misma [79].

P.—Se me hace muy difícil concebir la malicia infinita del pecado. Una criatura no puede realizar un acto infinito.

R.—La infinitud relativa del pecado no se toma del acto en sí mismo u objetivamente considerado, sino de la infinita distancia existente entre el pecador y Dios. Al pecar libre y voluntariamente, el pecador se adhiere a una criatura que le aleja o separa de Dios. Y este alejamiento es, de suyo, infinito y naturalmente irreparable.

P.—El pecador no comete su pecado previendo y aceptando esa proyección eterna. Al menos, la mayoría de los hombres pecan tan sólo *provisionalmente*, esperando arrepentirse después.

R.—Esa esperanza en un futuro arrepentimiento es una ilusión tan vana como inmoral. Vana, porque el pecador no podrá salir de su pecado sin la gracia del arrepentimiento, que Dios no está obligado a darle y puede que le niegue de hecho en castigo de tanta ingratitud. El que se arroja a un pozo del que no puede salir sin que de arriba le echen un cable, se resigna a permanecer en él eternamente si los de arriba—que no tienen obligación de ayudarle, por su loca temeridad—dejan de arrojárselo de hecho. Y es, además, inmoral, porque se apoya precisamente en la misericordia de Dios para ofenderle con mayor tranquilidad.

P.—De todas formas, el pecador peca *en el tiempo*. ¿Por qué castigarle en la eternidad?

R.—Desde el momento en que el pecador coloca actualmente su fin último en una criatura renunciando a su último fin sobrenatural con el que es absolutamente incompatible, muestra bien a las claras que con mayor motivo se entregaría a ese pecado si pudiera gozar eternamente el placer momentáneo que le ofrece. Si por un instante de dicha, fugaz y pasajero, acepta la posibilidad de quedarse sin su fin sobrenatural eterno ¡cuánto más se lanzaría a cometer ese pecado si pudiera permanecer en él impunemente durante toda la eternidad! En este sentido dice profundísimamente Santo Tomás que el pecador, al separarse de Dios, *peca en su eternidad subjetiva* [80]. Por consiguiente, si el pecador ha ofendido a Dios en *su eternidad*, es muy justo que le castigue Dios en la suya, como dice San Agustín.

[79] Cf. I-II,87,3 ad 1; *Suppl.*, 99,1.

[80] He aquí las palabras mismas de Santo Tomás: «Decimos que alguien peca *en su eternidad*, no sólo por la continuación del acto que perdura toda su vida, sino porque, por el mero hecho de haber puesto su fin en el pecado, tiene la voluntad de pecar eternamente. Por lo que dice San Gregorio en los *Morales* (c.19: ML 76,738) que «los inicuos quisieran vivir siempre para permanecer sin fin en sus iniquidades» (I-II,87,3 ad 1; cf. *Suppl.*, 99,1).

En su magnífica *Suma contra los gentiles* insiste Santo Tomás en el mismo argumento con las siguientes palabras: «Ante el juicio divino, la voluntad se computa por el hecho, porque *el hombre sólo ve lo exterior, pero Yavé mira el corazón* (1 Reg. 16,7). Ahora bien: quien a cambio de un bien temporal se desvió del último fin, que se posee por toda la eternidad, antepuso la fruición temporal de dicho bien a la eterna fruición del último fin; por donde vemos que hubiera preferido mucho más disfrutar eternamente de aquel bien temporal. Luego, según el juicio de Dios, debe ser castigado como si hubiese pecado eternamente. Y es indudable que a un pecado eterno se debe pena eterna. Por tanto, quien se desvía del último fin debe recibir una pena eterna» (*Contra gent.*, III,144).

P.—Pero la malicia subjetiva del pecado, ¿no depende del grado de conocimiento y voluntariedad con que ha procedido el pecador?

R.—Ciertamente que sí.

P.—¿Y qué pecador se da cuenta al cometer su pecado del alcance y trascendencia de su acto? Sería menester para ello tener una idea muy clara de la grandeza de Dios y de la inconmensurable eternidad.

R.—El pecado cometido en esas condiciones sería de una malicia verdaderamente satánica. Ese fue el pecado de los ángeles rebeldes, cuya malicia fue tal, que Dios les negó para siempre el beneficio de la redención, que ofreció, sin embargo, al hombre pecador.

P.—Luego vos mismo confesáis que el pecado del hombre no reúne la malicia satánica de los demonios, y, por consiguiente...

R.—Por consiguiente Dios se compadeció de él y le ofreció el beneficio de la redención, que negó a los ángeles rebeldes. Pero precisamente por esto la reincidencia voluntaria del hombre en su pecado después de haberse derramado para redimirlo toda la sangre del Hijo de Dios encarnado, supone por lo menos mayor ingratitud, si no queremos admitir también mayor malicia subjetiva. Y esto basta para que ese pecado, cometido libre y voluntariamente, tenga la fuerza suficiente para apartarlo eternamente de Dios como fin último sobrenatural.

Además, como dice excelentemente un teólogo de nuestros días, «el hombre que *sospecha* de su padre una misteriosa grandeza para él desconocida, y un sacrificio secreto, pero incomparable, llevado a cabo en su favor por ese padre, ¿no es responsable, si le ofende, de eso mismo que *no conoce?* Nosotros, que sabemos la grandeza inconmensurable de nuestro Dios, su ternura infinita y la sublimidad del sacrificio de la cruz, ¿podemos decir con fundamento que no somos responsables ante el misterio de la justicia del cielo, bajo pretexto de que, en el momento de pecar, nuestra imaginación e inteligencia no nos representaban con exactitud aquella justicia?» [81]

P.—Pero ¿por qué crea Dios a los que sabe que se han de condenar?

R.—Entre otras razones que trascienden infinitamente la pobre inteligencia humana, hay que decir que porque de lo contrario se seguiría una gran inmoralidad, lo cual repugna a la infinita santidad de Dios. En efecto: si Dios, llevado de su infinita misericordia, no creara más que a los que se han de salvar, se seguiría que el hombre podría impunemente burlarse de Dios, conculcando uno por uno todos los mandamientos de su ley divina. No sería menester siquiera que se arrepintiera de sus pecados, ya que Dios tendría que perdonarle forzosamente más pronto o más tarde. Con lo cual podría darse el caso de un pecador que, después de haber sufrido en la otra vida una pena temporal más o menos larga, entraría finalmente en el cielo *sin haberse arrepentido de su pecado y sin haberle pedido perdón a Dios.* ¿Quién no ve que esto sería una monstruosidad escandalosa, mil veces más inconcebible que el hecho de crearle previendo que se va a condenar?

Por lo demás, una cosa está del todo clara en la teología de la salvación, cualquiera que sea la escuela teológica a la que se pertenezca, y es que Dios no

[81] P. SERTILLANGES, *Catecismo de los incrédulos* (Barcelona 1934) l.5 c.3 p.367.

crea ni creará jamás a nadie *para que se condene haga lo que haga* (reprobación positiva), sino únicamente *a pesar de prever que se querrá condenar voluntariamente* (reprobación negativa en castigo del pecado voluntariamente cometido). ¿De quién es la culpa, por consiguiente, si el pecador se condena? Sería el colmo de la inmoralidad pedirle cuentas a Dios por castigar justamente un crimen del que sólo el perverso pecador ha tenido libre y voluntariamente la culpa.

P.—Pero ¿por qué la pena del pecado ha de ser eterna? ¿No bastaría un castigo temporal—aunque fuera larguísimo—para satisfacer las exigencias de la divina justicia?

R.—De ninguna manera. La obstinación del pecador, perpetuamente aferrado a su pecado, obliga a mantenerle la pena eternamente. El pecador no se arrepiente ni se arrepentirá jamás. Y en estas condiciones el castigo tiene que ser necesariamente eterno. Mientras permanezca la culpa, no debe terminar la pena [82].

P.—¿Y por qué el pecador no puede arrepentirse?

R.—Porque con la muerte termina el plazo del arrepentimiento. Tiempo tuvo durante toda su vida, y el pecador lo rechazó pertinaz y obstinadamente hasta el último suspiro. La culpa es exclusivamente suya. ¿Qué más pudo hacer Dios de lo que hizo? ¿No derramó toda su sangre por él desde lo alto de la cruz y no le ofreció su eficacia redentora hasta el momento mismo de la muerte?

P.—La misericordia de Dios es infinita. Parece absurdo señalarle un límite determinado más allá del cual no pueda ya ejercerse.

R.—La misericordia de Dios es infinita, ciertamente. Pero su ejercicio y manifestación están regulados por los demás atributos de Dios, especialmente por su santidad, su justicia y su sabiduría. Y la santidad exige que no se le dé al pecador oportunidad de burlarse perpetuamente de Dios a propósito de su misericordia, y la justicia reclama el castigo inexorable del pecador definitivamente obstinado en su maldad. Y, puesta la divina sabiduría a señalar un límite para que el pecador pueda rectificar sus malos pasos, ninguno más oportuno que el de la hora de la muerte.

P.—¿Por qué?

R.—Porque con ella termina el *estado de vía*—esto es, la etapa viajera de nuestra vida—y penetramos en el *estado de término*, o de la inmutable eternidad. Es natural que el destino definitivo que el pecador eligió libremente en el último segundo de su vida viajera permanezca para siempre en la inmutable eternidad.

P.—¿Y es que el pecador no continúa siendo libre?

R.—Para elegir su destino, no. La muerte le arrebató para siempre el estado fluctuante de su espíritu y le fijó—le *fosilizó* podríamos decir—en el fin libremente elegido.

P.—¿Y por qué el espíritu puede fluctuar en esta vida entre el bien y el mal y no ha de poderlo hacer en la otra?

[82] He aquí el argumento expuesto por Santo Tomás: «La culpa permanece eternamente, ya que no puede remitirse sin la gracia, que el hombre no puede adquirir después de la muerte. Por consiguiente, la pena no debe cesar mientras permanezca la culpa» (*Suppl.*, 99,1).

R.—Porque lo exigen así, de consuno, la psicología del alma separada y la justicia de Dios.

P.—Haced el favor de explicarme ese misterio.

R.—No es tan difícil como creéis. La simple filosofía nos dice que el alma separada no está sujeta ya al vaivén de las pasiones y de las impresiones caprichosas del mundo corporal y sensible. Desligada por completo de la materia, actúa a la manera de los espíritus puros, ángeles y demonios. No entiende por vía de discurso, sino de *intuición*, y de tal forma quiere lo que el entendimiento le presenta como apetecible, que lo que quiere una vez lo quiere para siempre. En la eternidad nadie rectifica el bien o el mal.

P.—¿Y por qué no les vuelve Dios a colocar en situación de poder nuevamente elegir?

R.—Porque lo impide su divina justicia y su infinita seriedad. La justicia divina señaló un plazo para el ejercicio incontenido y desbordante de la misericordia: la hora de la muerte. Y la infinita seriedad de Dios le impide volverse atrás ofreciendo al pecador una nueva oportunidad de convertirse después de haberse burlado definitivamente de El.

P.—Aunque el pecador no lo merezca, ¿acaso no sería esto un desbordamiento de amor y de misericordia digno de la grandeza soberana de Dios?

R.—De ninguna manera. Sería, por el contrario, un gran escándalo, que dejaría sin explicación posible la infinita santidad de Dios.

P.—¿Por qué?

R.—Porque ello equivaldría a autorizar al pecador para burlarse eternamente de Dios.

P.—No lo comprendo.

R.—Pues es muy sencillo. Si a pesar de continuar obstinado en el pecado y de no merecer, por consiguiente, el perdón, Dios le perdonara de todas formas, el pecador podría reírse eternamente de El.

P.—Pues ha habido algún Santo Padre partidario de la bella opinión de Orígenes, que imagina el perdón final para el mismo Satanás y todos sus secuaces angélicos y humanos.

R.—La apocatástasis origenista ha sido expresamente condenada por la Iglesia (Denz. 211). Y esa hipótesis no solamente no es bella, sino que es una monstruosidad inconcebible.

P.—Haced el favor de demostrarlo.

R.—Escuche el discurso que, al anunciarle el perdón de Dios, pronunciaría Satanás dirigiéndose a todos los demonios y condenados del infierno:

«Amigos: ya sabía yo que este final tendría que llegar algún día. Por eso me rebelé sin miedo contra Dios y os arrastré a todos vosotros en mi rebelión. Y como mi orgullo no podía sufrir la humillación de pedirle perdón a Dios, por eso no se lo pedí ni se lo pido ahora.

Ha sido él quien ha tenido que rendirse ante lo inflexible de mi actitud. Yo no me he inclinado ni me inclinaré jamás ante El; ha sido El quien se ha inclinado ante mí. Y estoy seguro que todos vosotros, mis fieles súbditos y amigos, compartís en absoluto mis propios sentimientos. Ninguno de vosotros pedirá jamás perdón a Dios ni acatará sus órdenes. Soy yo vuestro único jefe. Y ahora—aquí Satanás lanza una carcajada sarcástica—vámonos al cielo a sentarnos en aquellos tronos de gloria junto a la bendita Madre de Dios, para reírnos eternamente de El por habernos admitido al cielo sin arrepentirnos de nuestros pecados y sin habernos inclinado ante su divina majestad».

P.—¿Dónde consta que Satanás pronunciaría ese discurso?

R.—En su obstinación diabólica. Escuche un diálogo habido entre el demonio—que hablaba por boca de un energúmeno de París—y el sacerdote que le exorcizaba en nombre de la Iglesia:

Sacerdote: ¿Cómo te llamas?
Energúmeno: *Legión*, porque somos muchos.
Sacerdote: ¿Quisierais ser aniquilados por Dios?
Energúmeno: ¡No!
Sacerdote: Pues no lo comprendo. Porque, si Dios os aniquilara, dejaríais de sufrir, y esto no dejaría de ser un bien para vosotros.
Energúmeno: Dejaríamos de sufrir, es verdad, pero dejaríamos también de odiar a Dios y preferimos seguir odiándole eternamente [83].

Y ahora decidme: ¿qué os parece?

P.—¿Ofrece garantía histórica ese relato?

R.—Me es completamente indiferente. No lo he aducido como prueba histórica, sino únicamente por vía de ejemplo, para expresar una realidad indiscutible. Sea o no histórico, lo cierto es que el odio y la obstinación contra Dios son las disposiciones habituales de Satanás y de todos los condenados. Este dato nos lo asegura terminantemente la teología, ya que no es sino una consecuencia inevitable de su estado de condenación [84].

P.—Pues si es así, ¿por qué no aniquilar a criaturas tan perversas, en vez de conservarlas eternamente en el ser?

R.—El aniquilamiento—lo hemos dicho ya—sería una *rectificación* de la obra de Dios, y es la criatura culpable y no el Creador quien debe rectificar. Aparte de que Dios no puede envolver en idéntico castigo a todos los condenados que han pecado en grados muy desiguales de maldad. Finalmente, el aniquilamiento impediría la manifestación permanente y eterna de la justicia vindicativa de Dios, que contribuye también a glorificarle ante toda la creación [85].

[83] Cf. ARRIGHINI, *Credo in vitam aeternam* (Turín 1935) p.280. En la preciosa obrita del P. DESIDERIO COSTA *El diablo* se lee un diálogo parecido con ciertos espíritus condenados habido en una sesión espiritista. A la pregunta sobre si aceptarían ser aniquilados por Dios, contesta uno de los condenados: «Sí, porque lo único que yo ahora tengo de El es el ser, y de ese modo, no debiéndole ya nada, acabaría con El». Pero otro repuso al instante: «No, yo no aceptaría, porque ya no tendría el consuelo de odiarle». Es difícil precisar en cuál de las dos contestaciones hay más odio y obstinación satánica contra Dios (cf. o.c., II,3,6 [ed. Bilbao 1940] p.77).

[84] Hablaremos en seguida de la obstinación irreducible propia de la psicología de los condenados.

[85] Cf. *Suppl.*, 99,1 ad 4.

III. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Examinadas la existencia, naturaleza y eternidad de las penas del infierno, es preciso, para redondear la doctrina, estudiar algunas cuestiones complementarias. Las principales se refieren a la psicología de los condenados, a la desigualdad de sus penas, a su posible mitigación y al grado de certeza que podemos tener acerca de la condenación de algún hombre determinado.

A) Psicología de los condenados

Santo Tomás dedica una cuestión entera—la 98 del *Suplemento* de la *Suma Teológica*—a examinar el funcionamiento psicológico de las almas reprobadas y los sentimientos que experimentan en orden a Dios, a sí mismos y a todas las demás criaturas. Vamos a recoger su profunda doctrina en forma de conclusiones. He aquí en esquema el camino que vamos a recorrer [86]:

PSICOLOGÍA DE LOS CONDENADOS

- El entendimiento...
  - Si pueden usar de la ciencia adquirida en este mundo (a.7).
  - Si piensan en Dios (a.8).
  - Si ven la gloria de los bienaventurados (a.9).
- La voluntad.
  - En sí misma...
    - Si su voluntad es mala (a.1).
    - Si se arrepienten de sus pecados (a.2).
    - Si pueden contraer nuevas culpas (a.6).
  - Con relación a Dios: Si odian a Dios (a.5).
  - Con relación a sí mismo: Si quisieran no existir (a.3).
  - Con relación a los demás: Si quisieran la condenación de todos (a.4).

Conclusión 1.ª: Los condenados recuerdan las cosas que conocieron en este mundo, pero únicamente como materia de tristeza, no de deleite (a.7).

241. Para probarlo invoca Santo Tomás dos argumentos: uno teológico, tomado de la Sagrada Escritura, y otro filosófico, de simple razón natural. El primero es el texto de San Lucas (16,25) en el que el patriarca Abrahán le dice al rico epulón condenado en el infierno: «Hijo, acuérdate de que recibiste ya tus bienes en vida...» *(sed contra* 1). El segundo es el hecho de que las especies inteligibles permanecen en el alma separada, como ha demostrado en otro lugar; pero sería en vano para los condenados si no pudieran usar de ellas; luego pueden usarlas *(sed contra* 2).

En el cuerpo del artículo razona el Angélico del siguiente modo:

[86] Alteramos el orden de los artículos para proceder con mayor claridad y lógica. Sabido es que el orden de las cuestiones y artículos del *Suplemento* de la *Suma* no es de Santo Tomás, sino de su compilador, aunque la doctrina sea del Santo. Sin duda alguna, el Doctor Angélico hubiera ordenado de otro modo el articulado de esta cuestión si hubiese redactado hasta el final su maravillosa *Suma Teológica*.

«Así como por la perfecta bienaventuranza de que gozarán los santos nada les faltará de cuanto pueda producirles alegría, así nada faltará a los condenados de cuanto puede ser para ellos ocasión de tristeza...

Y así, los condenados tendrán la consideración actual de las cosas que conocieron en este mundo, pero únicamente como materia de tristeza, no de alegría. Porque recordarán los males que hicieron, a los que deben su condenación, y los bienes que perdieron; y uno y otro recuerdo les atormentará. De semejante manera serán atormentados pensando que las cosas especulativas que aprendieron en este mundo las conocieron de modo imperfectísimo (sin relacionarlas con el último fin) y perdieron la suma perfección de las mismas, que hubieran podido alcanzar (en la gloria bienaventurada)» [87].

Nótese, por estas últimas palabras, la tortura que experimentarán en el infierno tantos celebérrimos pseudo-filósofos anticatólicos que, pagados de sí mismos e hinchados de su ciencia vana, desprecian las luces de la fe y alardean de «independencia intelectual» para no someter su razón sino a lo que su inteligencia prócer les muestre digno de su asentimiento. Entonces verán cuán insensato fue su orgullo y cuán manca e imperfectísima fue su ciencia natural, desvinculada de su ordenación al fin último de la vida humana. Porque cualquier conocimiento y aun cualquier otra cosa es necesariamente imperfecta si no alcanza el fin supremo a que se ordena; y toda cosa o conocimiento se ordena en definitiva al fin último sobrenatural, como explica en otra parte Santo Tomás [88]. El profeta de Dios había ya descrito en el Antiguo Testamento con caracteres dramáticos el horror de los impíos e incrédulos en su tardía desesperación:

Luego erramos el camino de la verdad, y la luz de la justicia no nos alumbró, y el sol no salió para nosotros.

Nos cansamos de andar por sendas de iniquidad y de perdición y caminamos por desiertos solitarios, y el camino del Señor no lo atinamos.

¿Qué nos aprovechó nuestra soberbia, qué ventaja nos trajeron la riqueza y la jactancia?

Pasó como una sombra todo aquello, y como correo que va por la posta, como nave que atraviesa las agitadas aguas sin dejar rastro de su paso ni del camino de su quilla por las olas...

Sí, la esperanza del impío es como polvo arrebatado por el viento, como ligera espuma deshecha por el huracán, como humo que en el aire se disipa, como recuerdo del huésped de un día que pasó de largo.

Pero los justos viven para siempre, y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo (Sap. 5,6-15).

Pero precisemos un poco más el alcance de los conocimientos que conservarán eternamente los condenados en el infierno, distinguiendo entre los de orden natural y los de orden sobrenatural:

1. EL CONOCIMIENTO NATURAL.—El estado de condenación no cambia la naturaleza intelectual de los demonios o de las almas condenadas, ni disminuye sus conocimientos naturales [89]. Y así:

[87] Suppl., 98,7. Los paréntesis explicativos son nuestros.
[88] Cf. I-II,1,6.
[89] Cf. I,64,1; 89,5-6.

a) La inteligencia de los condenados conserva su luz natural y la ciencia natural especulativa adquirida en este mundo; pero carece de la rectitud del juicio práctico para realizar un acto moralmente bueno.

b) No tienen noticia alguna de lo que ocurre en este mundo, a no ser que los demonios o las almas que van llegando de la tierra les digan algo que pueda aumentar su tristeza [90].

c) La intensidad de sus penas no impedirá que los condenados puedan considerar clarísimamente—*lucidissime*, dice Santo Tomás—todo cuanto puede serles ocasión de dolor (ad 2).

d) Ni el transcurso del tiempo les hará olvidar ninguna de estas cosas, sencillamente porque en la eternidad no hay tiempo y no cabe, por consiguiente, el olvido (ad 3).

2. EL CONOCIMIENTO SOBRENATURAL.—¿Conservan los demonios y condenados el conocimiento de las verdades de la fe que adquirieron antes de su caída o durante su permanencia en este mundo? Sí, pero ese conocimiento ya no es sobrenatural o virtuoso, sino meramente natural y para su mayor tormento (Iac. 2,19: *también los demonios creen y tiemblan)*.

No puede ser sobrenatural o virtuoso, porque en ellos ha desaparecido en absoluto todo rastro de vida sobrenatural y no pueden tender a Dios ni siquiera de esa manera imperfecta o radical con que en este mundo puede hacerlo el pecador que no haya perdido la fe ni la esperanza. Pero conservan el conocimiento *natural* de aquellas verdades que ven perfectamente confirmadas al experimentar en sí mismos los terribles efectos de la justicia vindicativa de Dios en castigo de sus pecados [91].

La fe de los demonios—y dígase lo mismo de la de los condenados todos—no es, pues, sobrenatural y meritoria, ya que no procede del pío afecto de la voluntad y de la reverencia hacia Dios, sino puramente *natural y obligada por la evidencia de los signos*, por lo que esta fe no disminuye en nada su malicia [92].

Conclusión 2.ª: Los condenados piensan en Dios, pero únicamente en cuanto ese pensamiento puede producirles tristeza (a.8).

242. He aquí el razonamiento del Doctor Angélico:

«Dios puede ser considerado de dos modos. Uno *en sí mismo*, o sea, en lo que le es propio, a saber: en cuanto principio de donde procede toda bondad. Y en este sentido no puede pensarse en El sin alegría o deleite; por lo que los condenados no piensan jamás en Dios de esta manera. Otro modo, en cuanto a algo que le es como accidental, o en sus efectos, tales como castigar, etc. En este sentido, el pensamiento de Dios puede inducir a tristeza; y de este modo es como los condenados piensan en El».

90 Cf. I,89,8 c. et ad 1.
91 Cf. II-II,5,2.
92 Ibid., ad 1,2 et 3.

Conclusión 3.ª: Los condenados ven en cierto modo la gloria de los bienaventurados hasta el día del juicio (a.9).

243. Santo Tomás se apoya para probarlo en el texto del Evangelio que nos dice que el rico epulón vio desde el infierno al pobre Lázaro en el seno de Abrahán (Lc. 16,23). Y luego lo razona así:

«Los condenados antes del día del juicio ven a los bienaventurados en la gloria; no porque conozcan cuál sea la gloria de que gozan, sino porque ven que están colocados en una gloria inestimable. Y esto les llena de turbación, como dice de los impíos el libro de la Sabiduría (5,2): *Al verlo* (al justo) *se turbarán con terrible espanto, y quedarán fuera de sí ante lo inesperado de aquella salud.*

Pero después del día del juicio serán privados totalmente de la visión de los bienaventurados. Ni disminuirá por esto su pena, sino que más bien se aumentará. Porque recordarán la gloria de los bienaventurados que vieron durante el juicio final o antes de él, y esto les causará ya gran tormento; pero además se afligirán al ver que han sido reputados indignos incluso de ver la gloria que los santos han merecido poseer».

A la objeción de que, ignorando los condenados las cosas que pasan en este mundo, parece que deben ignorar con mayor motivo las de la bienaventuranza eterna, contesta Santo Tomás diciendo que las cosas que pasan en esta vida no afligirían a los condenados tanto, si las vieren, como la visión de la gloria de los santos. Por eso no se les comunica del mismo modo lo que ocurre acá en la tierra, a no ser lo que pueda aumentarles la tristeza en la forma que hemos dicho más arriba (ad 1).

Y a la otra objeción de que no debe concederse a los condenados lo que en esta vida sólo se concedió rarísimamente y por gran favor a algún gran santo, como a San Pablo, que fue arrebatado hasta el tercer cielo (2 Cor. 12,2), contesta el Doctor Angélico que el caso de los condenados es muy distinto; porque no se les concede esa visión experimentando y esperando la futura gloria, como a San Pablo, sino todo lo contrario: para mayor dolor y confusión (ad 2).

Conclusión 4.ª: La voluntad deliberativa de los condenados siempre es mala y siempre tiende al mal (a.1).

244. Para probarlo comienza Santo Tomás estableciendo dos argumentos previos: *a)* La voluntad obstinada de los condenados no puede inclinarles sino al mal *(sed contra* 1); y *b)* La voluntad de los condenados es con relación al mal lo que la de los bienaventurados con relación al bien; pero los bienaventurados nunca quieren el mal, luego los condenados nunca quieren el bien *(sed contra* 2).

En el cuerpo del artículo razona del siguiente modo:

«En los condenados puede considerarse una doble voluntad: la *natural* y la *deliberativa*. La natural no procede de ellos, sino del Autor de la naturaleza, que puso en ella esta inclinación que se llama voluntad natural. Luego, como la naturaleza permanece en los condenados, puede en este sentido ser buena en ellos la voluntad natural.

Pero la voluntad deliberativa procede de ellos mismos, en cuanto que está en su potestad inclinarse por el afecto a esto o aquello. Y esta voluntad es en ellos siempre mala, porque están perfectamente apartados del fin último de la recta voluntad, y no puede ser buena cualquier voluntad sino por orden al fin predicho. Por donde hay que concluir que aunque los condenados quieren algún bien, no lo quieren rectamente, de modo que su voluntad pueda decirse buena».

En la solución de las objeciones completa y redondea la doctrina, diciendo que la natural inclinación de la voluntad de los condenados, que debería ser buena, se corrompe por su malicia, hasta el punto de que cualquier bien natural que deseen lo apetecen con ciertas condiciones o circunstancias malas (ad 2). Y, aunque el mal no es apetecible por sí mismo, la malicia de los condenados les hace aprehender el mal como si fuera un bien (ad 2). Ni siquiera pueden practicar los actos de virtud puramente natural o política que acaso practicaron en este mundo; no sólo porque en la otra vida no existe ya la sociedad civil, sino porque, aunque la hubiera, esas virtudes naturales permanecerían atadas por la obstinación de la mente (ad 3).

Conclusión 5.ª: Los condenados no se arrepienten en modo alguno de sus pecados en cuanto son ofensa de Dios, sino que permanecerán eternamente obstinados en su maldad (a.2).

Es la nota más importante y característica de la psicología de los condenados, que vamos a estudiar, por lo mismo, un poco más detenidamente.

Ante todo registraremos el *hecho*. Después intentaremos su *explicación* en la medida de lo posible.

245. 1. El hecho.—Santo Tomás lo expone de la manera siguiente:

«De dos modos puede acontecer el arrepentimiento de algo: de por sí o por alguna circunstancia accidental. Se arrepiente del pecado de por sí *(per se)* el que lo abomina precisamente porque es pecado y no por otra causa. Y se arrepiente no de por sí, sino sólo indirectamente *(per accidens)*, el que lo detesta no porque sea pecado, sino por las circunstancias que lleva consigo; v.gr., por las penas con que se le castiga.

Ahora bien: los malos no se arrepentirán nunca del pecado en el primer sentido, porque permanece en ellos la voluntad de la malicia del pecado. Pero se arrepentirán del segundo modo, en cuanto que se afligen de la pena que sufren por el pecado (aunque sin renunciar a él)».

Este es el hecho: los condenados están obstinados en su maldad y no rechazan ni se arrepienten de su pecado en cuanto tal—o sea, en cuanto ofensa de Dios—, sino únicamente por las penas que les acarrea, pero conservando la voluntad y malicia de la culpa. Lo cual claro está que no es un verdadero arrepentimiento que merezca compasión, sino el colmo del egoísmo y de la inmoralidad.

Pero ocurre preguntar: ¿y a qué se debe esa obstinación satánica? He ahí lo que vamos a explicar ahora en la medida en que la pobre razón humana puede asomarse a estos abismos insondables de maldad y de tinieblas.

246. 2. Su explicación.—Para explicar la monstruosa obstinación de los condenados, Santo Tomás expone dos razones principales: una de orden puramente psicológico o natural y otra de tipo teológico o sobrenatural. Helas aquí brevemente resumidas:

a) PORQUE LO EXIGE ASÍ LA PSICOLOGÍA DEL ALMA SEPARADA.—Mientras permanecemos en esta vida, somos libres para elegir el bien o el mal, poniendo nuestro último fin en Dios o en las criaturas. Pero en el momento de la muerte el alma queda definitivamente fijada—*fosilizada*, hemos dicho ya—en el fin bueno o malo que ha elegido. Continúa siendo libre para escoger esta cosa o la otra *dentro del fin bueno o malo que escogió libremente*, pero no para cambiar o escoger otro fin distinto del que escogió. Luego, así como el mal es psicológicamente imposible en el bienaventurado, de igual forma es psicológicamente imposible el bien en el condenado. Luego éste continuará eternamente obstinado en su maldad.

La explicación filosófica de esta inmutabilidad en el fin previamente elegido hay que buscarla en la naturaleza misma del funcionamiento psicológico del alma separada. Hemos indicado ya que las almas separadas funcionan a la manera de los espíritus angélicos, no por razonamiento o discurso, sino por el golpe de vista de una intuición instantánea. Y lo que de esta manera se ha elegido como fin último y definitivo es, de suyo, irrevocable [93]. En esta vida puede ocurrir—y ocurre continuamente en la inmensa mayoría de los hombres—que se cambie con gran facilidad la recta elección del fin último al impulso de una pasión cualquiera que conmueve profundamente el espíritu y lo aparta de los caminos del bien. Pero esto es imposible en las almas separadas. Ninguna pasión orgánica puede venir a alterar la elección realizada en el momento de separarse del cuerpo, ya que el organismo ha dejado de existir y, por consiguiente, de perturbar al alma.

El alma, pues, está en estado mudable mientras permanezca unida al cuerpo, pero queda fija e irrevocable en el fin último elegido al separarse de él. Continúa libre todavía en la elección de los medios, pero no en la del fin ya elegido; porque el fin es único, y los medios son muchísimos. Cabe, pues, variación en el empleo de esos medios, pero conservando siempre la orientación invariable al último fin escogido.

Claro que de esto no se sigue que las almas separadas volverán a ser libres para escoger su último fin en el momento en que vuelvan a informar sus propios cuerpos después de la resurrección de la carne. De ninguna manera. Porque, como explica Santo Tomás [94], los cuerpos resucitados seguirán en todo las exigencias del alma, y no al revés, como ocurre con frecuencia en este mundo. El alma *les dominará totalmente*, comunicándoles la propia bienaventuranza o condenación. Por eso en el cuerpo del bienaventurado no se levantará jamás la menor indisposición contra la bien-

[93] Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina: «Después del estado de *vía*, el alma separada no entiende por los datos que le proporcionan los sentidos, ni existirán siquiera las potencias apetitivas sensibles. Y de este modo el alma separada se parece a los ángeles en cuanto al modo de entender y en cuanto a la indivisibilidad del apetito, que son la causa de la obstinación en el ángel pecador. Luego, por la misma razón, el alma separada estará también obstinada. En la resurrección, el cuerpo seguirá la condición del alma; y, por lo mismo, no volverá el alma al estado en que actualmente se encuentra, en el que necesita recibir sus impresiones del cuerpo, aunque use instrumentos corpóreos; y así permanecerá también entonces la misma causa de la obstinación» *(De veritate*, 24,11; cf. *Comp. Theol.*, c.174; *Contra gent.*, IV,93 y 95).

[94] Acabamos de citar sus palabras en la nota anterior.

aventuranza, y el del condenado jamás experimentará la menor rebeldía contra la condenación eterna que el alma le habrá comunicado.

b) POR LA PRIVACIÓN ETERNA DE LA GRACIA.—Sólo la gracia de Dios es causa de que la voluntad se arrepienta del pecado cometido [95]. Pero la gracia del arrepentimiento se extingue con el último suspiro de la vida. Hasta ese momento Dios ofrece al pecador su perdón y su amor. Pero, si el pecador se obstina en su maldad y rechaza definitivamente el último cable salvador, Dios retira también de una manera definitiva su divino ofrecimiento, teñido en la sangre de Cristo, y eso ya no tiene remedio para toda la eternidad.

Sin embargo, sería el colmo de la perversión y de la inmoralidad sacar la consecuencia de que Dios tiene la culpa de que los condenados no se arrepientan, ya que les niega la gracia del arrepentimiento. La culpa exclusiva de esa negativa la tiene el pecador al rechazar el último ofrecimiento que Dios le hizo, con infinita generosidad, antes de morir. Dios no puede estar a merced de los caprichos del pecador, ateniéndose al horario que él le señale. Por lo demás, nos atrevemos a decir que por Dios no quedaría el arrepentimiento del pecador si este arrepentimiento fuera posible en la otra vida. Pero resulta que es absolutamente imposible por la situación psicológica definitiva e inmutable que hemos expuesto hace un momento. Lo dice expresamente Santo Tomás en un texto profundísimo:

«El pecado mortal merece pena perpetua. Pero no existiría tal pena en las almas condenadas si pudiesen cambiar su voluntad hacia lo mejor; porque sería inicuo que después de recobrar la buena voluntad fueran castigadas eternamente. Luego la voluntad del alma condenada no puede moverse hacia el bien» [96].

Es, por consiguiente, el pecador quien tiene exclusivamente la culpa de su obstinación en el pecado. Y precisamente por esa obstinación, psicológicamente eterna, Dios le niega la gracia del arrepentimiento; con lo que, por un segundo capítulo consecuencia del primero, le será eternamente imposible salir de su estado de condenación.

Conclusión 6.ª: Los condenados, aunque están eternamente obstinados en el mal, no contraen ya nuevas culpas, con las cuales merezcan nuevas penas (a.6).

247. Antes de pasar a su demostración, Santo Tomás lo explica admirablemente con dos argumentos previos:

1.º La pena se contrapone a la culpa. Pero la perversa voluntad de los condenados procede de su obstinación, que es su pena. Luego la perversa voluntad de los condenados no es culpa por la cual contraigan nuevos deméritos *(sed contra* 1).

2.º Cuando se llega al último término, ya no queda lugar para nuevos avances en el camino del bien o del mal. Pero los condenados, sobre todo a partir del día del juicio, han llegado al último término de su condenación. Luego después del día del juicio no desmerecerán con su perversa voluntad, porque, de lo contrario, iría en aumento su condenación *(sed contra* 2).

He aquí ahora el razonamiento del cuerpo del artículo:

«Hay que distinguir en los condenados su estado antes del día del juicio y después de él. Todos confiesan unánimemente que después del día del

95 *Contra gent.*, IV,93.
96 *Contra gent.*, IV,93.

juicio no habrá ya ningún mérito ni demérito [97]. Y la razón es porque el mérito o el demérito se ordenan a algún bien o mal que ha de sobrevenir después. Pero después del día del juicio se realizará la consumación última de los bienes y de los males, de forma que nada podrá añadirse posteriormente de bien o de mal. Por consiguiente, la buena voluntad de los bienaventurados no será mérito, sino premio; y la mala voluntad en los condenados no será demérito, sino únicamente pena.

Pero antes del día del juicio dicen algunos [98] que los bienaventurados merecen y los condenados desmerecen. Pero esto no puede ser con relación al premio esencial o a la pena principal, porque en cuanto a esto ya han llegado ambos a su término. Puede ser, sin embargo, con respecto al premio accidental o a la pena secundaria, que pueden aumentar hasta el día del juicio. Y esto puede ocurrir principalmente en los demonios o en los ángeles buenos; porque con el desempeño de su oficio traen algunos a la salvación, con la cual se aumenta el gozo de los ángeles buenos; o arrastran a otros a la condenación, con lo cual se aumenta el castigo de los demonios».

Es interesantísima la solución de las objeciones, que, además, completa y redondea la doctrina. Son las siguientes:

PRIMERA OBJECIÓN.—Si los condenados no contrajeran nuevos deméritos con su mala voluntad obstinada, reportarían de su condenación una ventaja con relación a este mundo, porque aquí merecieron su condenación precisamente por su mala voluntad.

RESPUESTA.—La suprema desventaja es haber llegado ya a la eterna condenación, de la cual se sigue que ya no puedan desmerecer más. Luego es evidente que ningún beneficio reportan de su pecado (ad 1).

SEGUNDA OBJECIÓN.—Los condenados son de la misma condición que los demonios. Pero el demonio fue castigado cuando tentó a Eva en forma de serpiente, como consta en la Sagrada Escritura (Gen. 3,14-15). Luego también los condenados pueden desmerecer nuevamente.

RESPUESTA.—El caso es muy distinto. Porque no pertenece al oficio de los condenados arrastrar a otros a la condenación, como pertenece al oficio de los demonios. Por lo cual estos últimos desmerecen en cuanto a la pena secundaria.

TERCERA OBJECIÓN.—El acto desordenado procedente de la libertad no pierde su razón de culpabilidad aunque se produzca por alguna necesidad sobrevenida por propia culpa; y así, el borracho merece doble castigo si comete algún desafuero durante su culpable embriaguez, como dice Aristóteles (in III *Ethic.*, c.5 n.8). Pero los condenados fueron causa de su propia condenación, por la cual se encuentran en cierta necesidad de pecar.

97 Habla Santo Tomás del mérito o demérito *accidental*, como se ve claro por el contexto. Porque con relación al mérito o demérito *esencial* no habrá cambio alguno después de la muerte, ni siquiera antes del día del juicio.

98 Nótese que Santo Tomás, más que la suya propia, está exponiendo la opinión de «algunos», y esta opinión no le parece improbable en el sentido que explica en seguida. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que las cuestiones del *Suplemento* de la *Suma* están tomadas de su comentario a las *Sentencias*, que escribió el Santo en plena juventud. Parece que más tarde, ya maduro, cambió de pensar sobre este asunto y enseñó abiertamente que ni los bienaventurados ni los condenados pueden merecer nada después de la muerte: «Pero es mejor decir que de ningún modo puede algún bienaventurado merecer nada, a no ser que sea, como Cristo, viador y comprehensor al mismo tiempo» (I,62,9 ad 3). Y en otro lugar: «En los bienaventurados, los bienes no son meritorios, sino que pertenecen al premio de su bienaventuranza; y de semejante manera, en los condenados los males no son demeritorios, sino que pertenecen a la pena de su condenación» (II-II,13,4 ad 2). Lo mismo enseña en *De malo* (q.7).

Luego, como su acto desordenado procede de su anterior libertad, no quedan excusados de seguir desmereciendo.

RESPUESTA.—Los condenados no quedan excusados del demérito porque se encuentren en la necesidad de pecar, sino porque llegaron ya a la cumbre suprema de todos los males.

Sin embargo, la necesidad de pecar de la que somos nosotros causa excusa de la culpa en cuanto que es cierta necesidad, porque todo pecado es preciso que sea voluntario. Solamente no excusa aquello que procede de la voluntad anterior (v.gr., lo que el borracho *previó* que cometería durante su embriaguez). Y así, todo el demérito de la siguiente culpa parece pertenecer a la culpa primera (ad 3).

Conclusión 7.ª: Los condenados odian a Dios en cuanto les castiga por sus pecados (a.5).

248. A primera vista parece imposible que alguien pueda odiar a Dios, puesto que el objeto del amor es el bien, y el del odio, el mal; y siendo Dios el sumo e infinito Bien, parece imposible que pueda ser objeto de odio. Pero consta por la Sagrada Escritura que los malos le odian (Ps. 73,23-24), y lo razona Santo Tomás del siguiente modo:

«El afecto del hombre se mueve por el bien o el mal aprehendido. Pero Dios puede aprehenderse de dos modos: *en sí mismo*, como sucede a los bienaventurados, que lo están viendo en su propia esencia, o *en sus efectos*, como nos ocurre a nosotros y a los condenados. *En sí mismo*, Dios no puede desagradar a nadie, ya que es la misma Bondad por esencia; luego todo aquel que le vea en su misma esencia es imposible que le tenga odio. Pero algunos de *sus efectos* repugnan a la propia voluntad, en cuanto son contrarios a alguna cosa que queremos. Y, según esto, alguno puede odiar a Dios, no en sí mismo, sino por razón de sus efectos. Los condenados, pues, odian a Dios en cuanto le perciben por los efectos de su justicia vindicativa, como odian también las penas que padecen» [99].

En otro lugar explica Santo Tomás cómo los condenados blasfeman de Dios continuamente por el hecho de que aman el pecado y odian la pena que por él sufren; lo cual es una blasfemia interior contra la divina justicia. Y añade que esta blasfemia espiritual e interior la pronunciarán después del día del juicio incluso vocalmente, en contraposición a las eternas alabanzas de los bienaventurados [100].

Conclusión 8.ª: Aunque la conservación en el ser sea un bien, sin embargo, los condenados preferirían no existir a fin de dejar de sufrir (a.3).

249. Santo Tomás lo razona diciendo que el aniquilamiento o la privación definitiva de la existencia no es apetecible por sí mismo, ya que el ser es un bien, y la nada es la privación de ese bien. Pero si la existencia se posee únicamente para sufrir—como les ocurre a los condenados—, entonces la vuelta a la nada tiene razón de bien, al menos en cuanto significa carecer de un mal. Y en este sentido los condenados preferirían volver a la nada. Por eso dijo Nuestro Señor de Judas que *le hubiera sido mejor no haber nacido* (Mt. 26, 24); y en el libro de Job y en el profeta Jeremías se leen expresiones semejantes sin haber llegado a un trance tan terrible como el de la eterna condenación (cf. Iob 10,18-19; Ier. 20,14-18).

Sin embargo, como hemos notado más arriba, la obstinación y rabia de los condenados contra Dios es tan grande, que acaso muchos de ellos preferirían seguir existiendo, a pesar de ser eternamente desgraciados, antes que dejar de odiar y maldecir a Dios por su vuelta a la nada.

99 *Suppl.*, 98,5; cf. I,60,5 ad 5; II-II,34,1; *De veritate*, 22,2 ad 3.
100 Cf. II-II,13,4.

Conclusión 9.ª: Los condenados quisieran la condenación de todos los hombres (a.4).

250. He aquí el razonamiento profundo de Santo Tomás:

«Así como en la patria la caridad de los bienaventurados será perfectísima, en el infierno será perfectísimo el odio entre los condenados. De donde, así como los santos se gozarán de todos los bienes, así los malos se dolerán de todos los bienes. Y lo que más les afligirá será la consideración de la felicidad de los santos. Por lo cual quisieran que todos los bienaventurados se hubieran condenado».

Veamos ahora las objeciones que se plantea el propio Doctor Angélico, en cuya solución añade algunos datos interesantes:

PRIMERA OBJECIÓN.—El Evangelio nos refiere del rico epulón que deseaba avisasen a sus hermanos que vivían todavía en la tierra para que no se condenasen como él (Lc. 16,27-28). Luego parece que los condenados no desean la condenación de todos, al menos la de sus parientes y amigos.

RESPUESTA.—La envidia de los condenados será tan grande, que se extenderá también a sus propios parientes, de los que envidiarán su gloria al verse ellos en tanta miseria; lo cual ocurre también en esta vida cuando crece la envidia. Sin embargo, tendrán menos envidia de los parientes que de los extraños; por donde sería mayor su pena si todos sus parientes se condenaran y otros extraños se salvasen que si alguno de sus parientes se salvase. Y en este sentido el rico epulón pidió que sus hermanos se librasen de la condenación; porque sabía que otros se librarían. Pero hubiera preferido que se hubiesen condenado todos sus hermanos juntamente con todos los demás [101].

SEGUNDA OBJECIÓN.—No se les quitarán a los condenados sus afecciones desordenadas. Pero muchos condenados amaron desordenadamente a otros que no se condenaron. Luego no querrán para ellos el mal de la condenación.

101 Como se ve, el razonamiento del Doctor Angélico para llegar a la conclusión de que los condenados prefieren la condenación de todos es muy hábil e ingenioso. Sin embargo, la moderna exégesis bíblica llega a la misma conclusión por un procedimiento más sencillo. En las parábolas evangélicas no hay que tomar todos los detalles al pie de la letra, sino únicamente el fondo substancial de la misma. El Señor ha querido enseñarnos en la del rico epulón que los ricos que usan mal de sus riquezas se condenan, y los pobres que llevan su desgracia con resignación cristiana se salvan. No esperen los ricos que venga a recordarles esa enseñanza algún aparecido del otro mundo; ya está todo ello suficientemente claro en la Sagrada Escritura. Esto es lo esencial de la parábola. Lo demás son detalles completamente accidentales, que sirven únicamente para expresar de una manera dramática estas enseñanzas fundamentales. Véase, por ejemplo, la nota que pone el P. Colunga al famoso texto de San Lucas: «No se ha de tomar como suena este lenguaje del condenado. El Señor se vale de expresiones parabólicas para poner de relieve la enseñanza de la parábola, que es la dicha anteriormente» (NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, nota a Lc. 16,27).

RESPUESTA.—El amor que no se funda en alguna razón honesta se rompe muy fácilmente, sobre todo en los malos, como dice el Filósofo (III de los *Eticos*, c.8, n.5). De donde los condenados no conservarán la amistad hacia los que amaron desordenadamente. Y, sin embargo, no por eso dejará de ser perversa su voluntad, puesto que seguirán amando todavía la causa de su desordenado amor.

TERCERA OBJECIÓN.—Los condenados no desean el aumento de su pena. Pero si se condenaran muchos más, sería mayor su tormento, así como el aumento de los bienaventurados amplifica el gozo de todos. Luego los condenados no desean la condenación de los demás.

RESPUESTA.—Aunque la muchedumbre de los condenados aumentaría la pena de cada uno de ellos, es tan grande su odio y envidia, que preferirían sufrir más con muchos que menos con pocos.

Estas son las tristes disposiciones de los demonios y condenados. Odian a Dios, a su familia, a los buenos, a los malos, y se odian también a sí mismos, maldiciendo el día en que fueron engendrados y vinieron a la existencia. En una palabra: así como los bienaventurados arden en un amor universal, los condenados se abrasan en un odio también universal. Podría definirse el cielo diciendo que es «la ciudad de los que aman»; y el infierno, «la ciudad de los que odian». ¡Terrible destino el de estos desgraciados, que no tendrán ni siquiera el triste consuelo de poder culpar a nadie de su desdicha eterna!

B) Desigualdad de las penas del infierno

Al hablar de las penas de daño y de sentido, ya hemos insinuado que la intensidad de las mismas, al menos en la apreciación subjetiva de los condenados, será muy desigual. Esto no puede ser más lógico y racional teniendo en cuenta los distintos grados de su respectiva culpabilidad. Pero vamos a precisar en una conclusión algunos detalles interesantes.

Conclusión: Las penas del infierno son muy desiguales según el número y gravedad de los pecados cometidos. (De fe divina expresamente definida.)

251. Consta claramente en los lugares teológicos tradicionales:

1. LA SAGRADA ESCRITURA.—He aquí algunos textos:

Pues conforme a tu dureza y a la impenitencia de corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, QUE DARÁ A CADA UNO SEGÚN SUS OBRAS (Rom. 2,5-6).

DADLE SEGÚN LO QUE ELLA DIO, *y dadle el doble de sus obras; en la copa en que ella mezcló, mezcladle el doble; cuanto se envaneció y entregó al lujo,* DADLE OTRO TANTO DE TORMENTO Y DUELO (Apoc. 18,6-7).

2. LOS SANTOS PADRES.—Lo afirman unánimemente.

3. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Lo definió expresamente en el segundo concilio de Lyón, año 1274:

«Las almas de los que mueren en pecado mortal o con sólo el original, descienden inmediatamente al infierno, para ser castigadas, sin embargo, *con penas desiguales*» (Denz. 464). Lo mismo repitió más tarde (año 1439) el concilio Florentino (Denz. 693).

4. LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Es una exigencia elemental de la divina justicia. No sería justo castigar con la misma intensidad a los que pecaron en número y grado muy distintos. Es cierto que las penas del infierno son eternas para todos los condenados, y en este sentido todas son iguales en *extensión*. Pero la *intensidad* de las mismas varía infinitamente según el número y calidad de los pecados cometidos. Y así:

a) *La pena de daño*, como mera privación que es, no admite más o menos considerada *objetivamente* o en sí misma; pero caben distintos grados de apreciación *subjetiva*, como hemos explicado en su lugar correspondiente.

b) *La pena de sentido* admite también grados. Porque, como explica Santo Tomás, el fuego actúa en el infierno como instrumento de la divina justicia y, por lo mismo, con el grado de intensidad que ella le señale [102].

Pero cabe todavía preguntar: ¿la graduación de los castigos infernales será de tipo *genérico*, atendiendo tan sólo a la gravedad del pecado cometido, sea cual fuese la naturaleza específica del mismo, o será también *específica*, castigando de distinta manera las distintas especies de pecados?

La tradición católica se inclina por esto último. Parece natural, en efecto, que se castigue al soberbio con humillaciones inefables, al avaro con extremada indigencia y al voluptuoso con tormentos contrarios a sus pasados deleites. Los Santos Padres han creído ver insinuada esta doctrina en la misma Sagrada Escritura: *Por donde uno peca, por ahí es atormentado* (Sap. 11,17). En la famosa parábola del Evangelio, el rico epulón pide desde el infierno una gota de agua para refrescar sus labios sedientos; y aunque las almas separadas no tengan labios y el género parabólico esté lleno de alegorías y metáforas, ¿no parece natural que Cristo empleara este lenguaje para expresar una cierta proporción entre el tormento de la sed y el pecado de gula a que se entregó aquel rico que *banqueteaba espléndidamente todos los días?* (Lc. 16,19-24).

Sea de ello lo que fuere, la pena de sentido restablecerá el orden conculcado por el abuso de las criaturas. Parece natural, pues, que el fuego, instrumento de Dios para castigar esos abusos, atormente en directa relación con ellos. Por eso hay algún fundamento de verdad en las descripciones—en cierto modo teológicas—del *Infierno* de Dante Alighieri [103].

[102] Cf. *Suppl.*, 97,5 ad 3.
[103] Cf. A. M. VIEL, *La Divine Comédie, sa structure théologique*: Rev. Thom. (1910) p.321s. BERTHIER, *La Divina Commedia di Dante con commenti secondo la scolastica*, t.1 *L'inferno* (Friburgo 1909).

C) ¿Pueden mitigarse las penas del infierno?

He aquí una cuestión muy difícil y controvertida entre los teólogos. Su examen a fondo nos llevaría demasiado lejos y rebasaría con mucho los límites de nuestra obra. Por lo mismo, vamos a limitarnos a recoger la doctrina *comúnmente admitida* entre los teólogos y a exponer las diferentes tendencias y opiniones en los puntos controvertidos. Para mayor claridad procederemos, como de costumbre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Probablemente, y en virtud de la misericordia de Dios, los condenados del infierno son castigados menos de lo que merecen. (Sentencia común en teología.)

252. Ante todo, expliquemos un poco los términos de la conclusión.

PROBABLEMENTE.—No se trata, en efecto, de ninguna verdad de fe, ni siquiera de una doctrina absolutamente cierta e indiscutible, sino de una opinión *muy probable*, que tiene sólido fundamento en las fuentes de la teología, como vamos a ver en seguida.

EN VIRTUD DE LA MISERICORDIA DE DIOS.—Esa disminución del castigo procede, como veremos, de la misericordia de Dios, no de su justicia, que sin el control de la misericordia ajustaría con exactitud el castigo a la culpa cometida.

MENOS DE LO QUE MERECEN.—O sea: menos de lo que exigirían sus culpas atendiendo a la justicia estricta.

Prueba de la conclusión:

1. LA SAGRADA ESCRITURA.—No alude directamente a ello en ninguna parte, pero hay infinidad de textos de los que puede deducirse indirectamente. Son innumerables, en efecto, los lugares bíblicos donde se nos dice que la misericordia de Dios es eterna y que está por encima de todas sus obras. He aquí algunos textos entre otros mil:

Es Yavé piadoso y benigno, tardo a la ira, clementísimo. No está siempre acusando, y no se aira para siempre. NO NOS CASTIGA A LA MEDIDA DE NUESTROS PECADOS, *no nos paga conforme a nuestras iniquidades* (Ps. 102,8-10).

Clemente y misericordioso es Yavé, lento a la ira y de muy gran piedad. Es benigno Yavé para con todos, y SU MISERICORDIA ESTÁ EN TODAS SUS CRIATURAS (Ps. 144,8-9).

Alabad a Yavé porque es bueno, PORQUE ES ETERNA SU MISERICORDIA (Ps. 135, en todos sus versículos).

Pero tienes piedad de todos PORQUE TODO LO PUEDES... (Sap. 11,24).

Pero tú ERES DIOS DE PERDONES, *clemente y piadoso, tardo a la ira y de mucha misericordia* (Neh. [2 Esd.] 9,17).

Pero en tu gran misericordia NO LOS CONSUMISTE DEL TODO NI LOS ABANDONASTE, *porque eres un Dios clemente y misericordioso* (Neh. 9,31).

Ninguno de estos textos se refiere *directamente* a los condenados del infierno, y por eso no pueden alegarse como prueba apodíctica de la tesis. Pero es indudable que, al menos de una manera *indirecta*, ofrecen pie para pensar que la misericordia de Dios, cuyas manifestaciones sobrepujan las de su justicia, resplandece de hecho en todas sus criaturas, incluso en los condenados del infierno.

2. LOS SANTOS PADRES.—Pueden citarse gran número de testimonios. He aquí dos de primera calidad:

a) SAN AGUSTÍN dice que no cree necesario extender la misericordia de Dios hasta el mismo infierno. Pero, si alguno quiere llevarla hasta allí, hay que entenderla «no de manera que alguna vez terminen sus penas, sino en cuanto las padecen más leves y suaves de lo que merecen. De este modo permanece la ira de Dios y muestra en ella misma su misericordia» [104].

b) SAN JUAN CRISÓSTOMO escribe: «Porque Dios, en virtud de su benignidad, no sólo no impone penas más graves que los pecados, sino mucho menores» [105].

A estos textos de los Santos Padres podíamos añadir otros muchos de los místicos experimentales. He aquí uno muy hermoso de Santa Catalina de Siena en una oración dirigida al Padre Eterno: «En el infierno resplandece tu gloria por la justicia que se verifica en los condenados; mas también obras con ellos misericordia, puesto que no tienen el castigo tan grande como habían merecido» [106].

3. LOS TEÓLOGOS.—Aunque hay entre ellos algunas excepciones (tales como Estío, Silvio, Gotti y otros), prevalece con mucho la opinión indicada, hasta el punto de que puede decirse que es común en teología. Santo Tomás la enseña abiertamente. He aquí algunos textos:

«En la condenación de los réprobos aparece la misericordia, no suprimiéndoles del todo la pena, pero sí aliviándola un tanto, en cuanto que les castiga menos de lo que merecen: *non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum*» (I,24,4 ad 1).

«Se dice que Dios es misericordioso en cuanto provee o ayuda a los que, según el orden de su sabiduría y de su justicia, conviene liberar de su miseria; no porque se compadezca de los condenados, a no ser, acaso, castigándoles menos de lo que merecen: *nisi forte puniendo citra condignum*» (*Suppl.*, 94, 2 ad 2).

«Dios, en cuanto está de su parte, se compadece de todos. Pero, como su misericordia está regulada por su sabiduría, no se extiende a algunos que se hicieron indignos de ella, como los demonios y condenados, que están obstinados en su maldad. Sin embargo, puede decirse que aun en ellos tiene lugar la misericordia, en cuanto que son castigados menos de lo que merecen, no en cuanto que queden totalmente libres de la pena: *inquantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur*» (*Suppl.*, 99,2 ad 1).

He aquí un texto precioso de San Francisco de Sales, Doctor de la Iglesia, expresando esta misma idea:

«Los santos, considerando de una parte los tormentos de los condenados, tan horribles y espantosos, alaban por ellos a la divina justicia y exclaman:

104 SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l.21 c.24 n.3: ML 41,739.
105 SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Gen.* hom.37 n.3: MG 53,346.
106 TAURISANO, *Preghiere ed elevazioni di S. Caterina* (Roma 1932) p.105.

Justo eres, ¡oh Dios!, y rectas son tus sentencias (Ps. 118,137). Pero viendo, de otra parte, que aquellas penas, aunque eternas e incomprensibles, son mezquinas en comparación de las culpas y los crímenes que las causan, sorprendidos y maravillados de la misericordia infinita de Dios, dicen: «¡Oh Señor, cuán bueno eres, que en lo más fuerte de tu *ira* no puedes represar el torrente de tus *misericordias* para impedir que sus aguas se derramen en las llamas implacables del infierno! (Ps. 76,8-10). No te has olvidado de tu bondad ni siquiera al lanzar a los precitos en las llamas eternas. En tu justa ira has dado sitio a la clemencia, uniendo la compasión al merecido castigo» [107].

Es dulce pensar que algunos teólogos atribuyen esta disminución de la pena de los condenados a la intercesión de la Virgen María, Mediadora de todas las gracias y Abogada y Refugio de pecadores. Oigamos cómo se expresa uno de ellos:

«Dios, por la Virgen Madre de Dios y en atención a sus méritos, premia a los escogidos más de lo que merecen y castiga a los réprobos menos de lo que merecen. Lo cual tiene su fundamento en las sentencias de los Padres y en el común sentir de los teólogos de que Dios confiere a los mortales toda clase de beneficios por María y mirando a los méritos de María; porque como el premiar más de lo merecido o el castigar menos es un beneficio de la divina bondad, es lógico que Dios lo conceda por María y en atención a sus méritos» [108].

Las causas de esta disminución en la pena debida por los pecados son varias. He aquí las principales:

a) La misericordia infinita de Dios. Es la primera y fundamental. Dios jamás se olvida del todo de su infinita misericordia, ni siquiera cuando su justicia exige el castigo inexorable del pecador obstinado. *Todos los caminos de Dios son misericordia y verdad* (Ps. 24,10).

b) La intercesión de María, como acabamos de decir.

c) La imposibilidad de que el hombre pueda soportar en intensidad el castigo adecuado que merece. Porque el pecado merece, en cierto modo, una pena *infinita;* y como el hombre no podría soportarla, es preciso disminuirla en la proporción necesaria según el grado de sus desmerecimientos.

d) Las mismas buenas obras realizadas por el condenado durante su vida mortal. No hay hombre tan malo—en efecto—que no tenga algo de bueno, ni hombre tan bueno que no tenga algo de malo. Por eso los malos suelen prosperar en este mundo, y los buenos fracasar. Es un efecto de la divina justicia, que premia en este mundo lo poco bueno que tienen los malos para castigarles después eternamente lo mucho malo que tienen. Con los buenos ocurre precisamente al revés y por la misma razón inversa. Por eso es malísima señal que un pecador empedernido triunfe en este mundo. Los santos se echaban a temblar cuando les salían bien las cosas acá en la tierra: tenían un gran sentido sobrenatural de la vida y veían las cosas con claridad.

107 SAN FRANCISCO DE SALES, *Tratado del amor de Dios*, IX,1 (ed. BAC, n.127, Madrid 1954) p.347-348.
108 SIURI, *De novissimis*, tr.23 c.3 n.52, quien cita a otros teólogos partidarios de la misma opinión.

Ni vale decir que las obras realizadas por los malos no tienen valor alguno en el orden sobrenatural y, por consiguiente, no tiene Dios por qué premiarlas en esta vida ni en la otra. No tienen valor alguno *sobrenatural*, es cierto; pero tienen o pueden tener algún valor honesto en el orden puramente *natural*—una limosna, por ejemplo, siempre es una buena acción en cualquier orden que sea—, y esto es suficiente para que la infinita largueza y magnanimidad de Dios encuentre un pretexto para una recompensa que el pecador no merece con derecho estricto. Aparte de que puede tratarse de obras buenas realizadas en esta vida en *estado de gracia*, que, aunque quedaron después mortificadas por el pecado mortal, permanecen de algún modo en la presencia divina, ya que, si el pecador se hubiera arrepentido, hubieran revivido y obtenido su premio sobrenatural en el cielo (cf. III, 89,5). Santo Tomás advierte expresamente que «los que están en el infierno pueden recibir el premio de sus buenas obras, en cuanto que las buenas obras pasadas les sirven *para la mitigación de la pena*» (*Suppl.* 69,7 ad 9).

Conclusión 2.ª: La pena temporal debida por los pecados veniales no perdonados en cuanto a la culpa no terminará jamás en el infierno, convirtiéndose por lo mismo en pena eterna. (Sentencia más probable.)

253. Para entender el sentido de esta conclusión hay que tener en cuenta que puede ocurrir—y ocurrirá de hecho en la mayoría de los casos—que un condenado tenga, además de los pecados mortales por los que se condenó, algunos pecados veniales que merecían una pena temporal que hubiera satisfecho en el purgatorio si no se hubiera condenado. Ahora bien: ¿qué suerte correrá en el infierno esa pena temporal debida por esos pecados veniales?

Algunos teólogos creen que, transcurrido el plazo correspondiente, desaparecerá esa pena, y el condenado experimentará, por lo mismo, un alivio.

Pero esta opinión no parece que se pueda admitir. Desde luego la rechazan Santo Tomás, Suárez, Vázquez, Billot y la mayor parte de los teólogos. La razón es porque es muy distinto el caso del condenado y el de las almas del purgatorio. Estas últimas pueden *satisfacer* de alguna manera [109] a la justicia de Dios la pena debida por esos pecados (la *culpa* se les borró por el arrepentimiento y la caridad), ya que, estando en gracia de Dios y ofreciendo sus dolores a la divina justicia, pueden de algún modo repararlos. Pero, por esta misma razón, es imposible que los condenados del infierno puedan *satisfacer* absolutamente nada. Porque no se arrepienten ni se arrepentirán jamás de ese pecado en cuanto *culpa*, y, por lo mismo, por mucho que se prolonguen sus padecimientos, nunca podrán saldar *por vía de justicia* [110] la deuda que tienen contraída con Dios. Sus padecimientos son moneda falsa, que no sirve para satisfacer a la divina justicia, puesto que le falta la raíz de la satisfacción, que es la gracia

109 Decimos «de alguna manera» porque, propiamente hablando, tampoco las almas del purgatorio pueden *satisfacer*, como explicamos en otro lugar (cf. n.289)
110 Subrayamos estas palabras porque podría ocurrir otra cosa *por vía de misericordia*, no suprimiendo del todo esa pena, pero sí disminuyéndola o dulcificándola. No sabemos si esto ocurre, pero sí que *podría ocurrir* (cf. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (BAC, n.85) c.4 a.6 p.725.

santificante. «El pecado venial de los condenados pide en justicia sanción eterna, no porque sea *de suyo* irreparable, sino porque es irreparable *ratione status* (por el estado mismo de condenación). Es un pecado eterno, y su sanción lo será también» [111]. Mientras permanezca la *culpa*, tiene que permanecer la pena, y como la culpa de los condenados, aun de sus pecados veniales, no desaparecerá jamás —porque para ello se requiere indispensablemente el arrepentimiento y ellos no se arrepentirán jamás, porque lo impide su estado de condenación—, síguese lógicamente que tampoco desaparecerá la pena; y, por consiguiente, esa pena que en el purgatorio hubiera sido temporal, se convierte en el infierno en pena eterna.

Conclusión 3.ª: La pena temporal debida por los pecados mortales o veniales perdonados en cuanto a la culpa, puede disminuir hasta desaparecer del todo en el infierno. (Sentencia más probable.)

254. Para entender el sentido y alcance de esta conclusión es preciso tener en cuenta que—como acabamos de recordar—en el pecado hay que distinguir dos cosas: la *culpa*, u ofensa de Dios, y la *pena*, o castigo que merece. Ahora bien: puede ocurrir que un pecador se arrepienta de su pecado (mortal o venial) y reciba la absolución sacramental del mismo; con lo cual se le quita o borra del alma la *culpa*, pero le queda, o puede quedarle, un reato de pena temporal, que deberá satisfacer en este mundo o en el purgatorio. Estando en estas condiciones comete un nuevo pecado mortal, muere con él y se condena eternamente. ¿Qué ocurre con la pena *temporal* que tenía pendiente por aquellos pecados anteriores ya perdonados en cuanto a la culpa?

La mayor parte de los teólogos contestan que, transcurrido el plazo de aquella pena temporal que merecían, se les descontará esa pena, y, por lo mismo, el condenado experimentará un alivio o disminución de sus penas. Otros lo niegan, alegando que los condenados no pueden *satisfacer* por sus pecados (como pueden hacerlo las almas del purgatorio, que están en gracia de Dios), y, por lo mismo, por mucho que se prolonguen sus sufrimientos, jamás podrán liquidar la cuenta que tienen pendiente con la divina justicia.

¿Qué pensar de todo esto? Nos parece que puede admitirse la sentencia mitigacionista estableciendo una distinción entre las exigencias de la justicia *por vía de satisfacción condigna* o por vía de *satisfacción impropia* o cumplimiento *material* de la condena. Es cierto que el condenado, por mucho que se prolonguen sus sufrimientos, jamás podrá *satisfacer* a la divina justicia en el sentido propio de la palabra. Pero no cabe duda que es muy distinta la consecuencia que de este principio hay que sacar con relación a la pena debida por los *pecados veniales no perdonados en cuanto a la culpa* o con respecto a los *ya perdonados*, sean mortales o veniales. La pena de los primeros se hace de suyo *eterna*, porque, permaneciendo eternamente la culpa, tiene que permanecer forzosamente la pena: así lo exige la justicia más elemental.

Pero el caso de los *ya perdonados en cuanto a la culpa* es muy distinto. El fundamento de la pena—que es la culpa—ya no existe, puesto que partimos del supuesto de que esa culpa estaba ya perdonada. Sólo queda, por consiguiente, la pena. Ahora bien: es cierto que los sufrimientos del condenado no pueden tener valor alguno *satisfactorio*, porque para ello se requiere la gracia, y el condenado no la tiene ni la tendrá jamás. Pero, de suyo, transcurrido el plazo de aquella pena temporal, puede decirse que ha cumplido *materialmente* su condena (aunque no *formalmente*, puesto que ese cumplimiento no tiene verdadero valor satisfactorio); y como, por otra parte, la culpa no existe, porque estaba ya perdonada de antemano, parece lógico y hasta muy probable que la justicia de Dios encuentre en ese cumplimiento *material* un fácil pretexto para dejar paso a la misericordia y suprimir del todo aquella pena en cierto modo ya cumplida. Cosa que no puede ocurrir en el otro caso del pecado venial *no perdonado*, porque lo impide la *culpa*, que todavía subsiste y subsistirá eternamente por ser el condenado incapaz de arrepentirse de ella [112].

Santo Tomás admite sin dificultad esta doctrina. He aquí un texto del todo claro y explícito:

«Por aquella parte de la pena que se le perdonó (al pecador) por la confesión o la contrición, nunca se le castigará, sino por la que le quedó todavía. Y por cierto eternamente, como dicen algunos; porque por razón del foro en el que se le castiga, se le debe eterna pena; como ocurre con los pecados veniales, que en el purgatorio son castigados con pena temporal y en el infierno con pena eterna. Pero esto no parece ser nuestro caso, porque el pecado venial se castiga eternamente en el infierno, *porque permanece siempre*, como quiera que no hay allí nada que pueda borrar la *culpa; pero la pena, por el hecho mismo que se paga, se expía (sed poena ex hoc ipso quod solvitur, expiatur)*. Y por eso dicen otros que la pena de la que alguien es deudor después de perdonada su culpa, se le castiga en el infierno *temporalmente*. Ni se sigue de esto que en el infierno hay redención, porque la pena que se cumple no se redime. *No hay inconveniente que, en cuanto a algo accidental, disminuya la pena del infierno hasta el día del juicio*, como también aumenta» [113].

Estas últimas palabras de Santo Tomás nos llevan a establecer una nueva conclusión. Hela aquí:

111 P. SAURAS, o.c., p.725.

112 Esta opinión es tan corriente entre los teólogos, que el P. Lottini—que, como es sabido, fue *comisario general de la Congregación del Santo Oficio*, escribe estas palabras: «Si se trata de las penas debidas a los pecados veniales, algunos piensan que durará sólo un tiempo determinado y no más; otros teólogos, sin embargo, lo niegan. Pero, si se trata de la pena debida a los pecados mortales ya perdonados, es sentencia *casi común* que sólo durará un tiempo determinado» (cf. *Institutiones Theologiae dogmaticae*, vol.3 c.81 n.850). Véase sobre esto mismo el estudio del P. SAURAS *La misericordia de Dios y los condenados según la mente de Santo Tomás*: Ciencia Tomista, 52 (1935) p.5-39.

113 S. THOMAS, *In IV Sent.*, dist.22 q.1 a.1 ad 5; cf. *Suppl.*, 99,3 ad 4; 5 ad 1.

Conclusión 4.ª: Las mitigaciones de las penas del infierno, de cualquier naturaleza que sean, no se prolongan más allá del día del juicio. (Sentencia más probable.)

255. Se lo acabamos de oír a Santo Tomás, y la razón parece clara. Hasta el día del juicio pueden aumentar tanto la gloria accidental de los bienaventurados (por el crecimiento de las semillas del bien que dejaron sembradas en este mundo; v.gr., una institución de caridad, un libro santo, etc.) como las penas accidentales de los condenados (por la razón inversa: malas instituciones que se extienden, malos libros o cuadros obscenos que siguen haciendo daño, etc.). Luego parece natural que puedan disminuir las penas accidentales de los condenados, [114] ya sea por la misericordia de Dios o por la expiación *material* de las penas temporales debidas por los pecados ya perdonados.

Pero esta disminución tiene un límite infranqueable: el día del juicio final. La razón es porque en ese día se dará a cada uno la *sentencia definitiva* de su destino eterno; y, por lo mismo, no sufrirá en adelante modificación alguna, ni siquiera accidental. Las semillas del bien o del mal ya no pueden seguir fructificando en la tierra, puesto que habrá terminado para siempre el mundo terrestre. Ni tampoco disminuirán las penas del infierno, puesto que ha terminado para siempre el ejercicio de la misericordia de Dios sobre los condenados por el tope de la sentencia definitiva.

¿Y si se diera el caso de que el juicio final sobrevenga antes de que algún condenado haya terminado el cumplimiento material de las penas temporales debidas por los pecados ya perdonados? Hay que decir que Dios suplirá de otro modo eso que le falte (v.gr., aumentándole por cierto tiempo en intensidad lo que le falte en extensión). Dígase lo mismo con relación a los pecadores que vivirán todavía en este mundo cuando sobrevenga el cataclismo final: Dios puede hacerles expiar, con los sufrimientos mismos de aquellos trágicos días, la pena temporal debida por sus pecados ya perdonados.

Conclusión 5.ª: No parece que por el capítulo de la misericordia de Dios haya una disminución sucesiva de las penas que sufren los condenados a lo largo de su condenación hasta el día del juicio final. La aplicación de un castigo menor del que merecen se les hace exclusivamente en el momento inicial de la misma. (Sentencia más probable.)

256. Nótese—para entender el sentido de esta nueva conclusión—que no hablamos ahora de la posible disminución de las penas *temporales* debidas por los pecados ya perdonados, sino de la que se debe *exclusivamente* a la misericordia de Dios, sin título alguno

114 No la gloria de los bienaventurados, que jamás puede disminuir, ni siquiera accidentalmente, porque ello equivaldría a un castigo, incompatible con el estado de la bienaventuranza eterna. Las posibles repercusiones de los malos ejemplos que acaso pudieran dejar en este mundo los bienaventurados del cielo, se les castigaron previamente en el purgatorio; pero su gloria no disminuirá jamás, ni siquiera accidentalmente.

por parte del condenado. La que se debe a la extinción de la pena temporal por los pecados perdonados (en el sentido que hemos explicado más arriba) es de suyo *sucesiva;* o sea, que se les va disminuyendo poco a poco mientras sufren su condena, hasta desaparecer del todo al expirar el plazo de esa pena. Pero la disminución que procede *exclusivamente* de la misericordia de Dios—aquel castigo *citra condignum* de que habla Santo Tomás—no parece que sea *sucesivo* (o sea, administrándole poco a poco la disminución hasta llegar a un tope determinado) sino *único y exclusivo*, en el momento inicial de la condena.

La razón para pensarlo así nos parece clarísima. ¿Qué finalidad tendría esa disminución sucesiva? ¿La espera de algún motivo para realizarla? Ciertamente que no, puesto que partimos del supuesto de que esa disminución se deberá *exclusivamente* a la misericordia de Dios y nada más. ¿Nuevas manifestaciones de la misericordia de Dios a lo largo de la condena? No hay ningún motivo para pensarlo, teniendo en cuenta, sobre todo, que estas manifestaciones *sucesivas* de la misericordia en realidad perjudicarían al pecador más que le favorecerían; porque es indudable que la misericordia es mucho mayor disminuyéndole *desde el principio* todo lo que se le iría disminuyendo después poco a poco hasta llegar al tope previsto, más allá del cual no se puede pasar. Hacemos completamente nuestras las siguientes palabras de un teólogo contemporáneo:

«Creemos que la posición de los teólogos que abogan por una mitigación sucesiva de las penas del infierno es más impresionista que substantiva. Impresiona hablar de la mitigación sucesiva, y puede esta mitigación darnos una idea más grande de la misericordia divina, pero sólo en apariencia; en realidad, la misericordia no es más grande así. La misericordia que mitiga el castigo al imponerlo puede ser tan grande como la que lo mitiga sucesivamente, y, en determinadas circunstancias, mayor todavía.

Dijimos, copiando palabras de Santo Tomás, que la proporción tanto cuanto se explica así: Dios castiga tanto cuanto el pecador merece atendidos los derechos suavizadores de su misericordia. Supongamos que la misericordia dicta que el aligeramiento de la pena llegue a tal punto determinado. Si la aligera ya desde el principio y luego permanece siempre igual, se manifiesta más abundante que si la va aligerando sucesivamente hasta alcanzar el tope marcado. La misericordia primera es más grande que la segunda. Esta impresiona más, pero aquélla es mayor» [115].

Conclusión 6.ª: No puede admitirse en modo alguno que las penas del infierno puedan disminuir por las oraciones o sufragios de los que viven en este mundo. (Sentencia cierta en teología.)

257. Santo Tomás juzga muy severamente la opinión de los que creían que las penas de los condenados podían disminuir por las oraciones y sufragios de los vivos. He aquí sus palabras, que ofrecen argumentos del todo claros y contundentes:

«Dicha opinión es *presuntuosa*, puesto que es contraria al testimonio de los santos; *vana*, porque no se funda en ninguna autoridad, e *irracional*,

115 P. SAURAS, *El cuerpo místico de Cristo* (BAC, 1952) p.720.

porque los condenados están fuera del vínculo de la caridad, que hace que las obras de los vivos aprovechen a los difuntos, y porque ya están en el *término* y recibieron la última retribución debida a sus actos, como los santos que están en el cielo» [116].

De estos principios puede deducirse lo que hay que pensar acerca de la pretendida liberación definitiva de algunos condenados por las oraciones de los santos. Santo Tomás examina en este mismo artículo—en la objeción quinta—el famoso caso de Trajano, que, según una leyenda atribuida falsamente a San Juan Damasceno, habría sido liberado de las penas del infierno por las oraciones de San Gregorio. Hoy está demostrado que el texto atribuido a San Juan Damasceno no le pertenece [117]. Pero en tiempo de Santo Tomás se tenía por auténtico, y, sin duda por respeto a la autoridad del Damasceno, el Doctor Angélico se esfuerza en buscarle alguna solución aceptable. He aquí las palabras de Santo Tomás:

«El hecho de Trajano se puede explicar, probablemente, del siguiente modo. Por las oraciones de San Gregorio volvió de nuevo a la vida, y así consiguió la gracia, por la cual obtuvo la remisión de sus pecados y, por consiguiente, la liberación de su pena; como ocurrió también en todos aquellos que fueron resucitados milagrosamente, muchos de los cuales consta que fueron idólatras y condenados. De todos ellos hay que decir que no estaban definitivamente asignados al infierno *(quod non erant in inferno finaliter deputati)*, sino según la presente justicia de los propios méritos. Porque en virtud de causas superiores, con las que se prevela que habían de volver a la vida, se había de disponer de ellos de otra manera.

O hay que decir, según otros, que el alma de Trajano no fue liberada totalmente del reato de la pena eterna, sino que le fue suspendida temporalmente, o sea hasta el día del juicio. Sin embargo, no es conveniente que esto se haga comúnmente por los sufragios; porque una cosa son los hechos que ocurren por ley común, y otra muy distinta los que se conceden a algunos por algún privilegio singular» [118].

Como se ve por esta forma tan cautelosa de hablar, Santo Tomás no estaba muy seguro de los casos que narra. Pero, dando por bueno que fueran auténticos, los explica por una excepción milagrosa y singularísima—fuera en absoluto de las leyes normales de la divina providencia—, diciendo que antes de volver milagrosamente a la vida no habían sido asignados *definitivamente* al infierno, sino sólo *provisionalmente*, en espera de la resurrección milagrosa prevista por Dios en atención a las súplicas de los santos [119].

116 *Suppl.*, 71,5.
117 Cf. RICHARD, art. *Enfer*; DTC 5,100-101.
118 *Suppl.*, 71,5 ad 5.
119 Santo Tomás emplea esa misma fórmula, *non erant in inferno finaliter deputati*, en otros lugares de sus obras. Véanse, por ejemplo, *Suppl.*, 69,3; 71,6 ad 1; I *Sent.*, dist.43 q.2 a.2 ad 5; *De veritate*, q.6 a.6 ad 8, etc. En el lugar del libro I de las *Sentencias* (dist.43 q.2 a.2 ad 5) añade una interesante observación: «Lo mismo hay que decir de Trajano, que tal vez, después de quinientos años, fue resucitado, y de otros que resucitaron al día siguiente de morir. De todos ellos hay que decir que no estaban definitivamente condenados *(quod non finaliter damnati erant)*; porque Dios sabía de antemano que habían de resucitar y ser liberados de sus penas por las oraciones de los santos; y por eso, en virtud de su divina liberalidad y bondad, les confirió el perdón, aunque habían merecido pena eterna. Porque es muy distinto el caso de un juez contra el que se ha pecado exclusivamente—que puede, por lo mismo, condonar libremente la ofensa sin hacer injuria a nadie—y el de otro juez que tiene que castigar la ofensa cometida contra otro, o contra la república, o contra Dios, que no puede lícitamente condonar la pena».

Acaso por la posibilidad abstracta de estas excepciones milagrosas, en la definición de Benedicto XII sobre la retribución inmediata después de la muerte se pone aquella cláusula restrictiva:

«Definimos... que, *según la común ordenación de Dios*, las almas de los que mueren en actual pecado mortal, inmediatamente después de su muerte descienden al infierno, donde son atormentadas con las penas infernales» (Denz. 531).

La posibilidad abstracta, por consiguiente, de esas excepciones milagrosas no puede negarse, o, al menos, no puede decirse que sea herética. Pero es más que probable que esa mera posibilidad no ha pasado ni pasará jamás a ser un hecho. Los casos que se citan, tales como el de Trajano, no ofrecen garantía ninguna; y una excepción tan extraordinaria y milagrosa como la de un ingreso *provisional* en el infierno para ser liberado después tendría que constar de una manera del todo clara e inequívoca para poderla admitir.

D) ¿Hay certeza de la condenación de alguien?

258. He aquí cómo contesta a esta interesantísima pregunta uno de los autores más celebrados en Francia durante la pasada centuria, el docto y piadoso Mons. De Segur:

«No; es un secreto de Dios.

Algunos envían a todo el mundo al infierno, como otros remiten a todos al cielo. Imagínanse los primeros ser justos, y los segundos se creen caritativos. Unos y otros se engañan, y su primer error está en querer juzgar de cosas que no es dado al hombre conocer en este mundo.

Al ver morir mal a alguno, débese temblar sin duda y no disimularse la horrible probabilidad de una reprobación eterna. En París, algunos años ha, una desgraciada madre, al saber la repentina muerte de su hijo en espantosas circunstancias, permaneció dos días de rodillas, arrastrándose por el suelo, dando gritos de desesperación y repitiendo sin cesar: «¡Hijo mío! ¡Pobre hijo mío!... ¡En el fuego!... ¡Quemarse, quemarse eternamente!» Era cosa horrible verlo y oírlo.

Y, sin embargo, por probable, por cierta que pueda parecer la pérdida eterna de alguno, queda siempre en impenetrable misterio lo que pasa entre el alma y Dios en el momento supremo, del cual no hay que desesperar. ¿Quién dirá lo que pasa en el fondo de las almas, aun las más culpables, en aquel instante único en que el Dios de bondad, que ha criado por amor a todos los hombres, que los ha redimido con su sangre y que quiere la salvación de todos, hace necesariamente para salvar a cada uno de ellos su último esfuerzo de gracia y de misericordia? ¡Necesita la voluntad tan poco tiempo para volverse hacia su Dios!

Por esto la Iglesia no tolera que se pronuncie como cierta la condenación de quien quiera que sea, porque sería usurpar el lugar de Dios. A excepción de Judas y algunos otros, cuya reprobación está más o menos explícitamente revelada por Dios mismo en la Sagrada Escritura, no es absolutamente cierta la condenación de nadie.

La Santa Sede nos ha dado, no hace mucho tiempo, una curiosa prueba

de esto con ocasión del proceso de beatificación de un gran siervo de Dios, el P. Palotta, que vivió y murió en Roma en olor de una admirable santidad, bajo el pontificado de Gregorio XVI. Un día el santo sacerdote acompañaba al suplicio a un asesino del peor género, que rehusaba obstinadamente arrepentirse, se mofaba de Dios y blasfemaba hasta en el cadalso. El P. Palotta había agotado todos los medios de conversión: estaba en el tablado al lado de aquel miserable; bañado de lágrimas el rostro, se había echado a sus pies, suplicándole que aceptase el perdón de sus crímenes, mostrándole el anchuroso abismo en que iba a caer. A todo esto, el monstruo había respondido con un insulto y una blasfemia, y su cabeza acababa de caer al golpe de la fatal cuchilla. En la exaltación de su fe, de su dolor e indignación, y también para que aquel horrible escándalo se trocase para la muchedumbre de los asistentes en saludable lección, el piadoso eclesiástico se levanta, coge por los cabellos la ensangrentada cabeza del ajusticiado y, presentándola a la multitud: «¡Mirad!, exclamó con voz atronadora; ¡mirad! bien; heos aquí la cara de un condenado!»

Se comprende perfectamente este rasgo de fe, en cierto sentido muy admirable; dícese, empero, que bastó para retardar el proceso de la beatificación del venerable P. Palotta; hasta tal punto la Iglesia es madre de misericordia, y tanto es lo que espera, aun contra toda esperanza, cuando se trata de la salvación eterna de un alma.

Esta idea puede dejar alguna esperanza y llevar algún consuelo a los verdaderos cristianos ante ciertas muertes espantosas, repentinas e imprevistas, al parecer positivamente malas. A juzgar tan sólo por las apariencias, aquellas pobres almas están evidentemente perdidas. ¡Hacía tantos años que aquel anciano vivía apartado de los sacramentos, se burlaba de la religión, hacía alarde de su incredulidad! ¡Aquel pobre joven, muerto sin poder confesarse, se portaba tan mal y eran tan deplorables sus costumbres! ¡Aquel hombre, aquella mujer, han sido sorprendidos por la muerte en tan mala ocasión, y parece tan cierto que no han tenido tiempo de volver sobre sí! No importa: nosotros no debemos, no podemos decir de una manera absoluta que estén condenados: sin dejar de atender los derechos de la santidad y de la justicia de Dios, no perdamos nunca de vista los de su misericordia» [120].

La Iglesia, en efecto, no ha declarado jamás oficialmente la condenación de nadie, ni siquiera la de Judas, a pesar de que las expresiones del Evangelio son tan claras que apenas dejan lugar a la menor duda: *Más le valiera no haber nacido* (Mt. 26,24); *Y ninguno se ha perdido sino el que era hijo de perdición* (Io. 17,12). Esta reserva de la Iglesia es tanto más significativa cuanto ha declarado muchas veces, por el contrario, que tal o cual persona está en el cielo. Cuando el papa canoniza a un santo, declara *con su autoridad infalible* que ese santo forma parte del coro de los bienaventurados. Jamás ha declarado de ningún hereje o pecador que forme parte de la ciudad de los réprobos.

Hay en la vida del santo Cura de Ars un hecho muy significativo a este respecto. Sabido es que el santo Cura gozaba en grado extraordinario del carisma de la intuición profética. Este instinto profético se extendía a las cosas del otro mundo: sabía lo que ocurría en él como si lo tuviera delante de sí y ante sus propios ojos. Muchas veces se le interrogó sobre la suerte eterna de tal o cual persona fallecida hacía poco o mucho tiempo. Siempre sus respuestas fueron optimistas, excepto en una sola ocasión. He aquí cómo refiere el caso su historiador Trochu:

[120] Mons. De Segur, *El infierno* (Barcelona 1908) p.107-110.

«Solamente se cita un caso en el cual el Cura de Ars pareció temer por la suerte eterna de un difunto. Si en este sentido hizo otras confidencias, acerca de ellas se habrá guardado secreto. «Una persona recién llegada de París o de sus alrededores—refiere Hipólito Pagés—le preguntó dónde estaba el alma de uno de sus parientes recientemente fallecido. Recibió esta respuesta, sin comentario alguno: «No quiso confesarse a la hora de la muerte». Desgraciadamente, era muy cierto: el moribundo había rechazado al sacerdote. El Cura de Ars no podía saberlo de antemano» [121].

Nótese lo sabio y discreto de la respuesta. Da muy claramente a entender que ese desgraciado se condenó para siempre por haber rechazado hasta el último momento el perdón de Dios; pero no pronuncia la fórmula «se ha condenado». El santo Cura sabía muy bien que la Iglesia nunca ha dicho semejante cosa absolutamente de nadie y no tenía por qué decirla él. Es el instinto soberano de los santos, que les mantiene siempre dentro de la más exquisita prudencia y de la más irreprochable discreción.

De esta incertidumbre con relación a la condenación de una determinada persona, por terribles que hayan sido las circunstancias de su muerte, se sigue una consecuencia muy consoladora para los que pasen por el dolor y la amargura de haber perdido a un ser querido en circunstancias inquietantes. Y es que *pueden y deben rogar por ellos*, a pesar de todas las apariencias. Mientras no conste con certeza la condenación de alguien, se puede y se debe pedir por él. Nadie puede saber lo que ha podido ocurrir entre esa alma y Dios en el momento mismo de morir. Es cierto que la Iglesia prohíbe dar sepultura eclesiástica a cierta clase de pecadores *públicos* y celebrar exequias *públicas* por ellos, pero no prohíbe en modo alguno la aplicación de sufragios *en privado*, aunque sean misas. He aquí la legislación oficial de la Iglesia en su Código Canónico:

Canon 1240, § 1. Están privados de la sepultura eclesiástica, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento:
1.° Los notorios apóstatas de la fe cristiana, o los notoriamente afiliados a una secta herética o cismática, o a la secta masónica u otras sociedades del mismo género.
2.° Los excomulgados o entredichos, después de la sentencia condenatoria o declaratoria.
3.° Los que se han suicidado deliberadamente.
4.° Los que han muerto en duelo o de una herida en él recibida.
5.° Los que hubieran mandado quemar su cadáver.
6.° Otros pecadores públicos y manifiestos.

§ 2. Cuando en dichos casos se ofreciere alguna duda, se consultará al Ordinario, si hay tiempo para ello; si la duda continúa, se dará sepultura eclesiástica al cadáver, pero en tal forma que se evite el escándalo.

[121] Trochu, *Vida del Cura de Ars*, c.28 p.636 (4.ª ed., Barcelona 1942). La declaración de Hipólito Pagés consta en el *Proceso del Ordinario*, p.449.

Canon 1241. «Al que haya sido excluido de la sepultura eclesiástica se le negarán asimismo tanto cualquier misa exequial, aun las de aniversario, como otros oficios fúnebres *públicos*».

Como se ve, la Iglesia prohíbe únicamente los sufragios *públicos*. En confirmación de esto, en la edición española del Código Canónico (BAC, n.7) se lee la siguiente nota al canon 1241: «La privación de sepultura eclesiástica no sólo prohíbe enterrar en sagrado, sino también los actos previos que enumera el canon 1204, y los aniversarios y demás oficios *públicos;* pero no los que se celebren en privado, *aunque sean misas*». En idéntico sentido hay una declaración de la Sagrada Congregación del Santo Oficio del 27 de julio de 1892 [122].

IV. CONSIDERACIONES MORALES

A) Utilidad del pensamiento del infierno

259. Como decíamos al comenzar este capítulo, la exposición seria y razonada de las penas terribles del infierno es uno de los procedimientos más eficaces para apartar al hombre del pecado y hacerle entrar por las vías de la salvación. Es un error muy grande pensar que los motivos del amor de Dios son más eficaces para atraer a los caminos del bien a toda clase de almas indistintamente. El amor de Dios arrastra efectivamente con su inmensa fuerza de atracción a los espíritus selectos, a quienes encogen, por el contrario, los motivos del temor. Pero a la inmensa mayoría de los pecadores que viven habitualmente sumergidos en el fango de la tierra, llenos de vicios degradantes y con pérdida casi completa de todo sentimiento noble y elevado, los motivos sublimes del amor les dejan fríos e insensibles, cuando no excitan en ellos la burla y la blasfemia. Poca experiencia misionera tendrá el sacerdote o seglar que niegue o desconozca tales hechos.

Pero no solamente con vistas a la conversión del pecador es soberanamente útil la consideración de las penas del infierno. Ocurre lo mismo en teología dogmática, moral, pastoral y ascético-mística. No solamente los grandes pecadores, sino incluso los grandes santos pueden obtener beneficios inmensos de la consideración de las penas del infierno. Hacemos completamente nuestras las siguientes atinadas observaciones de un teólogo contemporáneo [123]:

1. En teología dogmática, una meditación seria sobre el infierno es necesaria para apreciar menos imperfectamente la conducta de Dios sobre el mundo; para comprender, especialmente, la naturaleza tan misteriosa del pecado; para apreciar mejor, en fin, los divinos atributos de santidad, de pureza, de justicia y de soberana independencia.

2. En teología ascética, la inteligencia individual de la doctrina del infierno se adquirirá por el trabajo de la razón iluminada por la fe, o por la

[122] Cf. C. I. C. Fontes, vol.4 n.1158 ad 2.
[123] Cf. Richard, *Enfer:* DTC 5,118-119.

iluminación superior de los dones infusos de entendimiento, sabiduría y ciencia [124].

Siendo el temor del infierno evidentemente inferior al amor, su estudio pertenece principalmente a la vía purgativa, al comienzo de la vida moral y ascética (Eccli. 1,16; 1 Io. 4,18). Sin embargo, es preciso a este propósito evitar dos excesos: *a)* el de afirmar que los perfectos no temen ya al infierno, puesto que se han establecido en el amor (Rom. 8,35-39) y que ya no desean el cielo, estando dispuestos, como disposición habitual, a ir al infierno si ello agrada más a Dios (Denz. 1327-1349); y *b)* decir que los perfectos no tienen que pensar más en los motivos de temor y en el infierno. Por muy perfecto que uno sea, siempre tiene motivos para temer el pecado mortal y el infierno, que es su castigo [125]. Más aún: un conocimiento superior del infierno por vía de contemplación infusa o incluso de visión imaginaria o intelectual ha sido muy frecuentemente en la historia de la santidad un factor capital de gran santificación. Baste recordar las visiones de Santa Teresa y de Santa Francisca Romana [126].

3. En teología moral, con relación a los sentimientos que hay que tener para con los condenados. Sería por de pronto tan irracional como inútil pedir a Dios su liberación o su alivio, puesto que su suerte ha sido fijada para siempre. Por otra parte, no hay que sentir por ellos una falsa piedad; no son tan sólo desgraciados, son también miserables malhechores. No hay lugar a apiadarse de su suerte, que han merecido demasiado por su depravación final e irremisible [127]. Los bienaventurados no sienten ninguna compasión por los condenados—ya sea antecedente o indeliberada, ya consiguiente o deliberada—, porque la verdadera compasión supone (además de un sujeto voluntariamente desgraciado) un mal que pueda tener remedio. Dios mismo no tiene misericordia de los condenados, puesto que ellos tampoco la quieren ya. Todo esto lo comprenderemos muy bien en la luz infinita de la gloria.

4. En teología pastoral se ha preguntado a veces si sería útil predicar el infierno en nuestra época. La prudencia carnal tiende a responder negativamente. Pero la verdadera sabiduría tradicional ha pensado de otra manera. Si los Padres y los predicadores de la Edad Media, en efecto, no multiplicaban las instrucciones especiales sobre el infierno, el pensamiento de la gehenna con todos sus horrores estremecía su espíritu y se exteriorizaba frecuentemente en sus discursos. Se dirá que en esas épocas bárbaras eran necesarios choques violentos para conmover el espíritu de los fieles; pero que los cristianos modernos, más cultivados, más conscientes de la independencia y dignidad personales, no quieren ceder más que al amor y no les gustan las amenazas. Ahora se estremecen de espanto oyendo predicar sobre el infierno, o bien la sensibilidad, enloquecida por el miedo, cae en la desesperación.

Es cierto que vale más ir a Dios por amor; pero el temor puede conducir al amor, aun el temor del infierno. Es preciso suavizar el temor por el amor, pero también excitar el amor de Dios por el temor de sus castigos y alejarse del pecado ante el pensamiento de la sanción divina del infierno. Este temor es hoy tan necesario como en tiempo de San Crisóstomo, de San Cesáreo, de San Pedro Damián, de Bourdaloue, porque la naturaleza hu-

[124] Hemos explicado ampliamente este punto en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. *Teología de la perfección cristiana* [BAC 114] n.239-250. 253-258 y 268-273).
[125] Cf. Mons. Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, p.1.ª t.1 p.189-198. Santa Teresa tiene a este propósito unos párrafos muy expresivos: cf. *Vida*, 39,20; *Camino*, 10,1; 39,4; 40,7; 41,9; *Conceptos*, 2,13; *Moradas: terceras* (título y 1,1; 1,2); *quintas*, 4,7; *séptimas*, 2,9; 4,3, etc., etc.
[126] Cf. J. Ribet, *La mystique divine* (París 1895) t.2 c.12 p.219ss.
[127] Cf. San Gregorio Magno, *Dial.*, IV,44: PL 77,404; Santo Tomás, *Suppl.*, 94,2 y 3.

mana es siempre la misma en todas las épocas. Los predicadores deben, pues, omitir únicamente las descripciones de pura imaginación. Los datos de la revelación son suficientes para impresionar a las almas creyentes. Pero descartar sistemáticamente de la cátedra cristiana la preocupación, que debe ser constante, de los fines últimos y del infierno eterno, es ignorar radicalmente el espíritu del cristianismo y aun la noción de la criatura, del estado de vía o del estado de término, puesto que la vida cristiana debe desembocar inevitablemente en el cielo o en el infierno.

B) Aplicaciones prácticas

260. Son innumerables y muy fecundas las aplicaciones prácticas que se pueden sacar de la consideración de las penas del infierno. He aquí algunas de las más importantes, que deben ser meditadas y ampliadas en el silencio y recogimiento de la oración:

1.ª PENSAR CON FRECUENCIA EN EL INFIERNO.—Existe. Es inútil que tratemos de cerrar los ojos a la inexorable realidad. Las cosas de Dios son como El ha querido que sean, no tal como se nos antojen a nosotros. El pensamiento del infierno es uno de los más terribles y sombríos, pero también de los más saludables. ¿Nos atreveríamos a cometer un pecado si supiéramos infaliblemente que no íbamos a tener tiempo de arrepentirnos de él? Pues el infierno está lleno de desgraciados que se forjaron la ilusión de que iban a arrepentirse después de pecar. Una muerte repentina e inesperada les precipitó para siempre en el infierno.

2.ª EVITAR A TODO TRANCE LAS OCASIONES PELIGROSAS.—No hay propósito tan firme y decidido ni voluntad tan inquebrantable que no pueda doblegarse ante una ocasión peligrosa. Su fuerza terriblemente fascinadora alucina a la pobre alma y le impide la claridad de la visión. «Sé muy bien lo que tendría que hacer puesto en una ocasión peligrosa—decía San Francisco de Asís—, pero no sé lo que haría». Y si San Francisco no se fiaba de sí mismo, ¿cómo somos tan temerarios que nos acercamos al fuego con los vestidos empapados en gasolina? Sólo por un milagro podríamos evitar que se levante la llamarada y nos abrase; pero Dios no hace milagros en favor de los imprudentes que se meten voluntariamente en la ocasión. Espectáculos inmorales, diversiones peligrosas, lecturas provocativas, amistades frívolas y mundanas...: he ahí lo que hemos de evitar cuidadosamente si queremos salvar nuestra alma y evitar el fuego del infierno.

3.ª SALIR INMEDIATAMENTE DEL PECADO.—Pero si, a pesar de todas las precauciones, tuviéramos alguna vez la espantosa desgracia de caer en pecado mortal, salgamos inmediatamente de él con un acto intensísimo de contrición y con una dolorosa confesión sacramental. Es increíble la locura del pecador que se atreve a acostarse una sola noche en pecado mortal. Puede sobrevenirle durante el sueño un accidente repentino y quedarse muerto sin darle tiempo de volverse a Dios. Nadie lograría conciliar el sueño teniendo una víbora venenosa en la cama; y son legión los que ahora ríen, gozan, se divierten y duermen tranquilamente con una víbora mil veces más venenosa dentro de su alma. ¡Qué locura y atolondramiento! Con mayor presteza y energía con que sacudimos una brasa que se nos cae encima, lanzaríamos lejos de nosotros el pecado mortal si cayéramos en la cuenta del terrible peligro que representa para nosotros.

4.ª ASEGURAR NUESTRA SALVACIÓN CON UNA VIDA AUTÉNTICAMENTE CRISTIANA.—Pero no basta evitar el pecado. Es preciso tomar toda clase de medidas para asegurar eficazmente nuestra salvación eterna. Para ello es preciso que no nos contentemos con el simple cumplimiemto de los deberes indispensables para conservar la gracia, sino que nos afanemos por incrementarla cada vez más en nosotros. Tengamos todos los días un ratito de meditación, oigamos la santa misa y comulguemos con frecuencia, diariamente si nos es posible. Recemos el rosario en familia, que es gran señal de predestinación. Visitemos al Señor en el sagrario al caer de la tarde. Hagamos todas las noches un poquito de examen de conciencia, para arrepentirnos de nuestras faltas y tomar la determinación de portarnos mejor al día siguiente...

5.ª HUMILDAD.—Finalmente, seamos humildes de corazón. Si en nuestra vida pasada hemos tenido la desdicha de cometer aunque no sea más que un solo pecado mortal, no olvidemos que somos *rescatados del infierno*, ex presidiarios de Satanás. Nunca podremos humillarnos bastante, delante de Dios y de los hombres. Y si el Señor permite que seamos perseguidos, calumniados, incomprendidos, etc., etc., pensemos que, si no merecemos ese trato por las faltas que se nos atribuyen, lo tenemos muy merecido por la grave ofensa que le hicimos a Dios con aquel pecado mortal. Sepamos besar agradecidos la mano divina que nos castiga en este mundo para perdonarnos eternamente en el otro.

CAPITULO V

El limbo de los niños

Como recordará el lector (cf. n.213), las almas de los niños muertos sin bautismo no pueden ir al cielo ni al infierno. Su lugar propio es el llamado *limbo de los niños*, cuya existencia y naturaleza vamos a estudiar en este capítulo. Pero antes de abordar directamente la cuestión es preciso dejar sentados unos cuantos principios en torno al dogma del pecado original, que nos prepararán el terreno para la teología del limbo propiamente dicha.

I. NOCIONES PREVIAS SOBRE EL PECADO ORIGINAL

261. 1. Existencia.—La existencia del pecado original es una verdad de fe, contenida en la Sagrada Escritura y expresamente definida por la Iglesia. He aquí, brevemente expuesta, la doctrina católica sobre él:

a) EL ORDEN SOBRENATURAL.—Dios elevó gratuitamente a sus criaturas racionales (ángeles y hombres) a un estado *sobrenatural*, que excede, por lo mismo, las exigencias de toda naturaleza creada o creable. Esa elevación la hizo por la *gracia santificante*, misteriosa, pero real participación de la naturaleza divina, que hace a quien la posee verdadero *hijo de Dios* y heredero de la gloria eterna (Rom. 8, 17), que consiste en la visión de Dios tal como es en sí mismo (1 Io. 3, 2) y en el amor y gozo beatíficos que de ella resultan.

b) El primer hombre.—Dios constituyó al primer hombre en el estado de *justicia original*, que llevaba consigo el don sobrenatural de la gracia santificante (con todo su cortejo de virtudes y dones del Espíritu Santo) y los privilegios *preternaturales* de *integridad* (inmunidad de la concupiscencia), *impasibilidad* (inmunidad del dolor) e *inmortalidad* (inmunidad de la muerte corporal). Su alma estaba dotada de plena libertad o albedrío para elegir el bien o el mal. Fue puesto por Dios en un paraíso de deleites, donde debería permanecer hasta que fuese trasladado a la gloria para gozar eternamente de la visión beatífica. Y por vía de generación natural debería transmitir a todos sus descendientes todos estos dones y privilegios que había recibido de Dios.

c) El pecado original.—El primer hombre, con la complicidad de la primera mujer, engañada por el demonio, desobedeció un precepto de Dios y pecó gravísimamente. Al instante quedó desprovisto de todos los dones sobrenaturales y preternaturales, y su misma naturaleza humana sufrió un grave quebranto, aunque sin llegar a quedar *substancialmente* corrompida. Fue expulsado del paraíso y arrojado a este valle de lágrimas para comer el pan con el sudor de su frente, y quedó sujeto al pecado, al dolor, a la enfermedad y a la muerte.

d) Su transmisión a nosotros.—El pecado de Adán se transmite a toda su descendencia por vía de generación natural. Todos nacemos sin la gracia santificante, «hijos de ira», hechos «masa de perdición» y esclavos de Satanás. Sólo la Santísima Virgen María, «por gracia y privilegio singular, en atención a los méritos previstos de Cristo Redentor», fue concebida en gracia, sin mancha alguna de pecado original.

262. 2. **Naturaleza.**—El pecado original es un *verdadero pecado*, propio *de cada uno de nosotros* (en cuanto que estábamos contenidos en germen en el primer hombre y *fusionados*—por decirlo así—con su propia voluntad pecadora). Por eso, aunque no lo hayamos cometido *personalmente* nosotros, mancha e inficiona realmente nuestra propia persona con verdadero reato de *culpa* y no sólo de *pena*. Nacen con él tanto los hijos de los paganos como los de los cristianos, y se borra únicamente por el sacramento del bautismo (recibido realmente, o al menos en el deseo *implícito* en el acto de contrición bajo el influjo de una gracia actual), que nos aplica los méritos infinitos de Cristo Redentor.

Sin tener en cuenta estas nociones elementales de nuestra santa fe católica, es imposible entender nada de la teología del limbo que vamos a exponer a continuación.

II. EL LIMBO DE LOS NIÑOS

A) Qué se entiende por limbo

263. 1) **La palabra.**—La expresión *limbo* viene del latín *limbus*, que significa la *orla del vestido*, su reborde o límite final. Se alude con ello al lugar donde se cree que está situado el limbo, esto es, junto al infierno, al borde o en los límites del mismo. Esta expresión no aparece nunca en la Sagrada Escritura ni en las obras de los Santos Padres, quienes para designar el lugar donde residen las almas que no están en el cielo emplean el nombre genérico de *infierno*. En este sentido se emplea incluso en el Símbolo de los Apóstoles, cuando se nos dice que Nuestro Señor «descendió a los infiernos»: *descendit ad inferos*. Tres eran los lugares que podían designarse con esa expresión genérica: el infierno de los condenados, el purgatorio y el «seno de Abrahán», que era el lugar donde residían las almas justas del Antiguo Testamento en espera de su liberación por Cristo.

No se sabe exactamente en qué época comenzó a emplearse la palabra *limbo* para designar el lugar de los que mueren con sólo el pecado original. San Alberto Magno († 1280), maestro de Santo Tomás de Aquino, es uno de los primeros en usar esa expresión [1], que no se encuentra todavía en las obras del Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo († 1160), aunque sí en las de su comentarista Guillermo de Auvernia, en su obra *De vitiis et peccatis*, escrita hacia 1230.

264. 2) **La realidad.**—Con ese nombre—corriente ya a partir del siglo XIII—se designa el lugar o estado de las almas de los que murieron con sólo el pecado original. Tales almas, privadas de la gracia, no pueden entrar en el cielo. Tampoco pueden ir al infierno de los condenados, puesto que sólo van a él los que mueren en pecado grave *personal*. Ni tampoco al purgatorio, que es el lugar transitorio de las almas que necesitan purificarse antes de entrar en el cielo, y supone la posesión de la gracia santificante. Ni pueden ir, finalmente, al llamado «seno de Abrahán», que quedó vacío después de la redención de Cristo y ya no existe hoy. Luego tiene que haber para esas almas un quinto receptáculo, que es, cabalmente, el designado con el nombre de «limbo de los niños» [2].

B) Existencia del limbo

265. La existencia del limbo de los niños no puede probarse por la Sagrada Escritura ni por los Santos Padres. Nada absolutamente nos dicen esas fuentes con relación a él. Para llegar a una doctrina sobre el limbo claramente elaborada, hay que remontarse hasta la época escolástica. Pero es conveniente que precisemos un poco más.

[1] Cf. San Alberto Magno, *In IV Sent.*, dist.44-45 t.30 p.603; dist.1 a.20 t.29 p.36.
[2] Cf. *Suppl.*, 69,7.

1. La Sagrada Escritura.—En la Sagrada Escritura se nos habla del «seno de Abrahán» (Lc. 16,23), pero no se hace ninguna alusión al lugar donde van a parar los niños muertos sin bautismo, aunque el Señor en el Evangelio dice claramente que «quien no naciera del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos» (Io. 3,5). Y en la sentencia del juicio final no aparecen más que los de la derecha o de la izquierda, o sea los salvados y los condenados (Mt. 25,31-46).

¿Es preciso concluir de aquí que no hay lugar intermedio entre el cielo o el infierno para los que mueren sin bautismo y que, no pudiendo ir al primero, tienen que ir forzosamente al segundo? A San Agustín le parecía que sí, y por eso no vacila en colocar a esos niños en el infierno, aunque—como veremos en seguida—les asigna una pena insignificante, casi nula.

Sin embargo, la mayor parte de los teólogos enseñan que en las palabras del Señor sobre la necesidad del bautismo se nos habla únicamente de la *exclusión del cielo* (Io. 3,5), pero sin resolver la cuestión de la posibilidad de un lugar distinto del infierno; y en la sentencia del juicio aparece claro que se trata de los pecadores adultos —«tuve hambre y no me disteis de comer», etc,—, no de los niños, que nada pudieron hacer para escoger el bien o el mal. La cuestión de la suerte de los niños muertos sin bautismo parece, pues, estar fuera de las perspectivas evangélicas [3].

2. Los Santos Padres.—Acaso por este absoluto silencio de la Sagrada Escritura, los Santos Padres no se atrevieron a ser más explícitos. Para ellos, los niños muertos sin bautismo iban sencillamente al infierno, aunque para ser castigados con penas muy inferiores a las de los condenados. San Agustín—que es, acaso, el que ocupa una posición más rígida y severa con relación a esos niños—advierte expresamente que sufren en el infierno una pena ligerísima: *poena sane omnium mitissima* [4].

No podemos detenernos aquí en exponer la evolución histórica del pensamiento de los Santos Padres. Bástenos saber que en ellos van apareciendo poco a poco los elementos que más tarde elaborarán los teólogos hasta darnos una doctrina completa sobre el limbo de los niños [5].

3. Los teólogos.—Son los que llegaron a la conclusión de la existencia del limbo de los niños, como distinto del infierno de los condenados, al examinar a fondo la naturaleza del pecado original y ver que no podía desembocar lógicamente en el cielo ni en el infierno. Más abajo expondremos las razones teológicas que llevan a este convencimiento firme.

Veamos ahora la doctrina oficial de la Iglesia a través de los concilios o de las declaraciones pontificias.

[3] Cf. Cardenal Billot: Etudes, 163 (1920) 18-20.
[4] *Ench.*, c.93: ML 40,295; RJ (1924); *De pecc. mer. et remiss.*, l.1 c.16 n.21: ML 44,120.
[5] Para más abundante información patrística véase: A. Gaudel, art. *Limbes:* DTC 9, 751-64; Bellamy, art. *Baptême (sort des enfants morts sans):* DTC 2,364-68.

4. La doctrina de la Iglesia.—En ninguna definición dogmática o simple declaración doctrinal de algún concilio se habla expresamente del limbo como lugar distinto del infierno de los condenados. Solamente en la declaración de Pío VI contra los errores del sínodo pistoriense se alude entre paréntesis a aquel lugar inferior «que los fieles suelen designar con el nombre de limbo de los niños» (Denz. 1526). Es el único documento eclesiástico en el que aparece la palabra *limbo*.

He aquí las principales declaraciones de la Iglesia en torno a los que mueren con sólo el pecado original:

1.ª El concilio de Cartago (a.418), aprobado por el papa Zósimo, declaró, contra los pelagianos, que no puede admitirse un lugar en el cielo o *fuera de él* donde los niños muertos sin bautismo vivirían felices. He aquí las propias palabras del concilio:

«Si alguno pretende que las palabras del Señor: *En la casa de mi Padre hay muchas moradas* (Io. 14,2) deben entenderse en el sentido de que existe en el reino de los cielos, *o en alguna otra parte* (aut ullus alicubi locus), un lugar intermedio donde serían bienaventurados los niños muertos sin bautismo, sin el cual no pueden entrar en el reino de los cielos, que es la vida eterna, sea anatema. Porque cuando el Señor dice: *Quien no naciere del agua y del Espíritu no puede entrar en el reino de los cielos* (Io. 3,5), ¿qué católico dudará en hacer compañero del demonio a aquel que no ha merecido ser coheredero de Cristo? El que no esté a su derecha estará indudablemente a su izquierda» [6].

Este texto parece decisivo para negar la existencia del limbo y afirmar que los niños que mueren sin bautismo van al infierno de los condenados. Y, sin embargo, hoy ya nadie le da ese sentido, porque no fue ésa la mente y la intención del concilio.

En efecto: según el texto mismo del canon y el comentario que hizo de él San Agustín, que conocía muy bien el ambiente de la época y la intención del concilio [7], lo que éste condenó fue la existencia de un lugar intermedio *tal como lo soñaban los pelagianos*, o sea, a base de negar la existencia de *culpa* alguna en los niños o al menos de la *pena* debida por ella. Suponían los pelagianos que esos niños entrarían temporalmente en el paraíso del buen ladrón, esperando allí la resurrección y *el reino de los cielos*. O sea, que lo que va contra la fe y lo que el concilio condenó es la afirmación de que los niños muertos sin bautismo no están excluidos del cielo, y que, por lo tanto, el bautismo no es necesario para llegar a él.

Queda una dificultad. Las últimas palabras de aquella declaración conciliar establecen una asociación entre esos niños y el demonio; y afirman, además, que el día del juicio el que no esté a la dere-

[6] Denz. 102 nota 4. En alguna época se dudó de la autenticidad de ese canon, pero hoy parece plenamente demostrada (cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq [Paris 1908] t.2a p.191 n.1).
[7] Cf. San Agustín, *De anima et eius orig.*, l.2 c.12 n.17: PL 44,505, donde expresamente dice que los concilios y los papas «han condenado justísimamente a *estos nuevos herejes pelagianos*, que se han atrevido a decir que a los niños no bautizados se les da un lugar de quietud y *salvación*, aunque sea fuera del reino de los cielos». Se trata, pues, de una verdadera *salvación* de los niños, *tal como soñaron los pelagianos*, o sea, un verdadero cielo situado fuera del de los bienaventurados; esto es lo que condenó la Iglesia.

cha de Cristo estará a su izquierda. Pero no se habla para nada de tormentos, ni llamas, ni dolores. Esa declaración puede compaginarse perfectamente con la afirmación de la existencia del limbo tal como se le entiende hoy; porque, como veremos al explicar su naturaleza, los que van a él quedan excluidos para siempre del reino de los cielos, y no formarán parte de los elegidos colocados a la derecha de Cristo, sino que permanecerán a su izquierda, sujetos de alguna manera al imperio del demonio [8].

2.ª En una decretal de Inocencio III (a.1201) se dice que «la pena del pecado original es la carencia de la visión de Dios—*carentia visionis Dei*—, y la del pecado actual es el tormento del infierno eterno—*gehennae perpetuae cruciatus*—» (Denz. 410).

Como se ve, en esta declaración la única pena que se les asigna a los muertos con sólo el pecado original es la privación de la visión beatífica. Nada se nos dice de penas de otra clase [9].

3.ª En la profesión de fe de Miguel Paleólogo, propuesta por Clemente IV en 1267 y sometida después al concilio segundo de Lyón (a.1274), se dice que «las almas de los que mueren en pecado mortal, *o con sólo el original*, descienden en el acto al infierno, para ser castigadas *con penas distintas* o *dispares*» (Denz. 464). Lo mismo enseñó poco después (a.1321) el Papa Juan XXII, pero añadiendo que son castigados «con penas y *lugares distintos*» (Denz. 493a). La misma declaración del concilio de Lyón vuelve a encontrarse en el de Florencia (a.1439) y con sus mismas palabras (Denz. 693).

¿Qué interpretación hay que darles a estas declaraciones? Si se quieren entender al pie de la letra, habría que condenar como herética toda la doctrina sobre el limbo que hoy día enseñan comúnmente los teólogos a la vista y con el silencio de la Iglesia. Es más: no habría manera de explicar la alusión expresa al *limbo* que encontraremos en seguida en la declaración de Pío VI (a.1794) contra los errores del sínodo pistoriense (Denz. 1526); y no puede admitirse que Pío VI ignorase las anteriores declaraciones conciliares. ¿Qué hay que pensar entonces? Escuchemos a un ilustre especialista en la materia:

«Para comprender el pensamiento de Clemente IV y de los concilios de Lyón y de Florencia es preciso aclararlos a la luz de su propia época. El papa se representaba, sin duda, la suerte de los niños muertos sin bautismo tal como se la entendía entonces. En 1267 apenas era conocida en Roma la teoría de Santo Tomás; pero, sea de ello lo que fuere, la creencia general desde hacía mucho tiempo no colocaba a los niños en las llamas; la creencia común era la de Pedro Lombardo, de Inocencio III y de Alejandro de Hales, quienes, distinguiendo netamente la pena del pecado original y la del pecado actual, excluían a los niños de la visión beatífica, pero les declaraban exentos del fuego del infierno. Esta es la creencia recogida, sin duda, en el formulario de 1267. Conforme a este pensamiento, el papa y el concilio

[8] Cf. A. GAUDEL, art. *Limbes:* DTC 9,763-764, de donde hemos tomado toda esta explicación; cf. Denz. 788 793.

[9] Esta decretal la conoció Santo Tomás de Aquino, puesto que la cita en *De malo*, 5,1 *(sed contra)*. En cambio, no parece que conociera el anterior decreto del concilio de Cartago, pues no le cita ni se lo plantea en forma de objeción. Acaso la explicación de este desconocimiento se encuentre en el hecho de que ese canon fue considerado como apócrifo durante mucho tiempo y falta en la mayoría de los códices.

de Lyón, y con mayor razón todavía el concilio de Florencia, indican con las palabras *penas distintas o dispares* no una simple diferencia de *grado*, sino una diferencia *específica* entre las penas sufridas por los niños y los adultos culpables.

Empleando la expresión *descienden al infierno*, el concilio deja sin respuesta precisa la cuestión de la localización de los que mueren con sólo el pecado original. De ningún modo afirma la comunidad completa de lugar con los condenados. La palabra *infierno* tiene para él la significación amplia que tiene en los teólogos de la época: la de un lugar opuesto al cielo, que se encuentra en una situación *inferior* a nosotros, y a donde descienden todos aquellos que son excluidos, ya sea temporalmente (limbo de los patriarcas), ya eternamente del cielo.

Por otra parte, la preocupación del papa y del concilio no recae sobre la cuestión de los limbos; los documentos citados quieren insistir, sobre todo, en el carácter *inmediato—mox*—de la sanción después de la muerte. No les pidamos, pues, lo que no quieren decirnos. Nada nos dicen sobre la existencia y localización de los limbos *ut sic;* se hacen únicamente eco—por la expresión *penas dispares*—de la doctrina tradicional, que distingue entre la pena debida al pecado original y la del pecado actual» [10].

4.ª El obispo cismático de Pistoya, Escipión Ricci, dio ocasión al papa Pío VI para volver a hablar de la suerte de los que mueren con sólo el pecado original. En su declaración (a.1794) aparece por primera vez en los documentos eclesiásticos la expresión *limbo de los niños*. He aquí el texto pontificio:

«La doctrina según la cual debe ser rechazado como una fábula pelagiana aquel lugar de los infiernos *(que los fieles suelen designar con el nombre de limbo de los niños)*, en el cual las almas de los que mueren con sólo el pecado original son castigadas con la pena de daño sin la pena de fuego—como si descartar de estas almas la pena de fuego fuera resucitar la fábula pelagiana según la cual habría un lugar y un estado intermedio, *exento de culpa y de pena*, entre el reino de los cielos y la condenación eterna—, es falsa, temeraria e injuriosa a las escuelas católicas» (Denz. 1526).

De este texto se desprende que la existencia del limbo de los niños, tal como los fieles la conciben, o sea, como un estado exento de la pena de fuego, pero dejando sometidas esas almas a la culpa original y a la privación de la bienaventuranza del cielo, no es una fábula pelagiana, sino una creencia ortodoxa.

5.ª Finalmente, en la *Constitución dogmática sobre la doctrina católica*, que debía haberse sometido al concilio Vaticano (1869-1870) figuraba un canon en el que se decía que «los que mueran con sólo el pecado original serán privados de la visión beatífica», a diferencia de los que mueren en pecado mortal, que serán atormentados con las penas del infierno [11].

[10] A. GAUDEL, 9, art. *Limbes:* DTC 9,766-767.

[11] Cf. *Acta et decreta concilii Vaticani:* Collectio Lacensis, t.7 p.565.

Conclusión sobre la existencia del limbo

266. Por todo cuanto llevamos dicho nos parece que en torno a la existencia del limbo como estado y lugar distinto del infierno de los condenados puede llegarse a la siguiente conclusión: *no pertenece a la fe católica*, en el sentido de que haya recaído sobre ella una definición *expresa* de la Santa Iglesia; pero de la doctrina defendida hoy día por casi todos los teólogos católicos, con el conocimiento y silencio de la Iglesia y, sobre todo, por las insinuaciones del mismo magisterio eclesiástico (Juan XXII, Pío VI...), nos parece que se trata, al menos, de una doctrina *completamente cierta en teología*, que no podría rechazarse sin la nota de *falsedad, temeridad e injuria a las escuelas católicas* (Pío VI).

C) Naturaleza del limbo

Para mayor claridad y precisión, vamos a exponer la naturaleza íntima del limbo en una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª: Probablemente el limbo de los niños está situado en un determinado lugar.

267. Decimos *probablemente* porque nada se sabe con certeza sobre este particular. Es evidente que antes de la resurrección de la carne no se requiere—hablando en absoluto—ningún lugar [12], pues no lo necesitan las almas, que son puros espíritus; bastaría que el limbo fuera un determinado *estado*. Pero al juntarse a sus respectivos cuerpos, éstos ocuparán forzosamente un determinado lugar, porque así lo exige la extensión corporal.

¿Dónde está situado ese lugar? Nadie sabe nada. Los antiguos creían que estaba junto al infierno, al borde o límite del mismo; de ahí su nombre de *limbo*, como hemos explicado más arriba. San Alberto Magno coloca el limbo de los niños por debajo del antiguo limbo de los patriarcas, pero en una región superior al infierno de los condenados. Su gran discípulo Santo Tomás de Aquino distingue ambos limbos en cuanto a la calidad de la recompensa o de la pena que en ellos se recibe, pero no en cuanto al lugar, que «probablemente—dice—se cree que es el mismo», aunque con dos especies de departamentos, de los cuales el superior sería el de los patriarcas y el inferior el de los niños [13]. No faltan teólogos—Suárez, Salmerón, Cornelio a Lápide, Lesio, Paludano, etc.—que creen que, después de la resurrección y del juicio universal, los habitantes del limbo habitarán otra vez esta tierra en que vivimos, aunque mejorada y renovada. Pero esta hipótesis parece poco probable, por la enorme cantidad de niños muertos sin bautismo desde el origen del mundo hasta hoy, y porque la tierra—dado que pudiera albergarlos a todos—no

12 Véase, no obstante, lo que decimos en el n.212 de este libro.
13 Cf. *Suppl.*, 69,6.

puede ser una mansión *eterna*, como forzosamente tiene que serlo el limbo.

En resumen: que, aunque parece probable que, al menos después de la resurrección de la carne, el limbo tenga que ser un lugar determinado, nadie absolutamente puede precisar con certeza dónde está situado.

Conclusión 2.ª: Van al limbo todos los que salen de esta vida con sólo el pecado original.

268. ¿Quiénes son éstos? He aquí la lista completa de los mismos:

a) Los niños muertos antes de la ley escrita sin el llamado «remedium naturae», que no se sabe exactamente en qué consistía [14].

b) Los niños muertos durante la ley antigua sin la circuncisión [15].

c) Los niños muertos sin bautismo en la nueva ley [16].

d) Los adultos perpetuamente dementes y los que se les asimilan: idiotas, etc., no bautizados.

e) Todos aquellos, incluso adultos, que por diversas causas hayan carecido del suficiente uso de razón para pecar mortalmente y no hayan sido bautizados.

Quiénes y cuántos sean estos últimos, es muy difícil y arriesgado precisarlo. El cardenal Billot ensanchó considerablemente por este último capítulo las fronteras del limbo [17]. Pero, aun sin llegar a subscribir su teoría—que ha sido mirada con recelo por la mayor parte de los teólogos—, puede suponerse que una gran parte de la humanidad va al limbo, teniendo en cuenta la enorme cantidad de niños que, por la humana malicia o por causas naturales, mueren antes de nacer o antes de llegar al uso de la razón sin haber recibido el bautismo.

14 III,70,4 ad 2.
15 III,70,4. Véase, no obstante, lo que dice en el ad 2 de este mismo artículo.
16 Denz. 861.
17 Cf. Billot: Etudes, t.164-172 (agosto y dic. de 1920, mayo y nov. de 1921, sept. de 1922). El sabio cardenal no trata de abrir las puertas del limbo a los «buenos paganos» a causa de sus virtudes puramente naturales, y no pierde nunca de vista el único destino del género humano a la bienaventuranza sobrenatural. Pero insiste mucho sobre los presupuestos esenciales del acto moral y del pecado mortal en particular. Entre estos presupuestos figura la noción suficientemente clara de Dios legislador. Esta noción no es innata al hombre, sino que, en la gran mayoría de ellos, exige para desenvolverse una adecuada educación. Muchos hombres hundidos en las tinieblas del paganismo y rodeados de toda clase de errores que desfiguran la idea de Dios, permanecen privados durante toda su vida de las luces que requiere la vida moral, en su sentido plenamente humano, y son asimilables a los niños antes del uso de la razón. Todos éstos estarían en una ignorancia invencible, con todas las consecuencias que se siguen desde el punto de vista de la responsabilidad moral y de las sanciones de la vida futura.

Tal es, en sus líneas esenciales, la tesis del cardenal Billot, que, a pesar de su aparente sencillez y claridad, no ha sido mirada con simpatía por la mayor parte de los teólogos (cf. A. d'Alès, *Salut des infidèles:* Dict. Apolog. de la foi cathol., vol.4 p.1167).

Conclusión 3.ª: Ningún hombre válidamente bautizado puede ir al limbo.

269. La razón es clara. El bautismo borra el pecado original, infundiendo la gracia santificante. Una vez en posesión de la gracia, ya no se puede perder sino por el pecado mortal. Si ese hombre muere en gracia, va al cielo; si en pecado mortal, al infierno. No queda lugar para el limbo.

Conclusión 4.ª: Los que van al limbo quedan excluidos para siempre de la bienaventuranza eterna.

270. Comenzamos a explicar con esta conclusión la naturaleza íntima del limbo. Su nota más característica es la exclusión definitiva de la vida eterna. Los habitantes del limbo no gozarán jamás de la visión beatífica.

Esta conclusión pertenece al depósito de la fe católica. Ha sido definida *expresamente* por la Iglesia, como hemos visto más arriba al examinar los decretos de los concilios de Cartago (Denz. 102 nota 4), de Lyón (Denz. 464) y de Florencia (Denz. 693).

La prueba de razón es clarísima. Sin la gracia santificante, nadie puede entrar en el cielo. Pero los habitantes del limbo tienen todos el pecado original y carecen, por lo mismo, de la gracia. Luego es evidente que no pueden entrar en el cielo [18].

Ni puede admitirse subterfugio alguno para encontrar solución a esta ley inexorable. La tradición cristiana está perfectamente clara y unánime; los teólogos están todos de acuerdo y, sobre todo, son terminantes las declaraciones de la Iglesia. Las diversas hipótesis lanzadas para llevar al cielo a los que han ingresado en el limbo han sido puestas en el *Indice* o han sido rechazadas por los teólogos [19]. Del limbo puede afirmarse con toda seguridad lo que se dice del infierno: que no hay en él redención alguna.

Sin embargo, de esta privación—que constituye la «pena de daño» del limbo—no se sigue ningún sufrimiento para sus moradores, como vamos a ver en la siguiente proposición.

Conclusión 5.ª: Los habitantes del limbo no experimentan tristeza alguna por la privación de la visión beatífica.

271. Es *doctrina común* entre los teólogos, que se prueba muy bien por la razón teológica. Vamos a exponer el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, que ha sido aceptado, casi unánimemente, por todos los teólogos posteriores.

El Doctor Angélico enseñó siempre esta doctrina tal como suena en la conclusión, pero cambió de pensar con relación a las razones para demostrarla. Es interesante examinar la evolución de su pensamiento.

18 Cf. SANTO TOMÁS, *De malo*, 5,1.
19 Pueden verse algunas de estas teorías en los citados artículos del DTC (art. *Baptême...*, 2,364-66; y *Limbes*, 9,769-70).

1.º En su comentario a las *Sentencias* de Pedro Lombardo—escrito por los años de 1254 a 1256, o sea a los treinta años de edad aproximadamente—, Santo Tomás razona del siguiente modo:

«Nadie se aflige—si está en su sano y recto juicio—por carecer de alguna cosa que excede en absoluto sus posibilidades, sino únicamente por carecer de aquello que de algún modo hubiera podido tener. Y así ningún hombre sabio se aflige de no tener alas para volar como las aves, o de no ser rey o emperador si no tenía ningún derecho al trono; aunque ciertamente se afligiría si se le privara de alguna cosa para la que tenía aptitud y la debida proporción. Ahora bien: todo hombre llegado al uso de razón tiene aptitud y proporción para conseguir la vida eterna, en cuanto que puede prepararse a recibir la gracia, por la cual se merece la vida eterna. Por lo mismo, si la pierde habiéndola podido conseguir, experimentará grandísimo dolor (y éste es el caso de los condenados del infierno).

Pero los niños del limbo nunca tuvieron oportunidad o proporción de alcanzar la vida eterna; porque no se les debía por exigencia de la naturaleza humana, ya que la visión beatífica excede infinitamente las exigencias de toda naturaleza (creada o creable, por ser una realidad estrictamente *sobrenatural)*; ni la hubieran podido conseguir con sus actos propios (ya que no llegaron a gozar del uso de la razón). Por lo mismo, no se duelen ni poco ni mucho —*nihil omnino dolebunt*—de carecer de la visión beatífica; por el contrario, se gozan muchísimo de participar en gran escala de la divina bondad y de las perfecciones naturales.

Ni vale decir que, aunque no fueron proporcionados para adquirir la vida eterna por sus propios actos, la hubieran podido conseguir por los actos ajenos, como tantos otros niños que alcanzaron la vida eterna por haber recibido el bautismo sin que ellos hicieran nada de su parte. No vale el argumento; porque es un exceso de suerte que alguno sea premiado sin mérito alguno de su parte; por donde la falta de esa gracia (que es una especie de *super-suerte)* no entristece a los niños del limbo, como no entristece a los hombres sensatos el no recibir muchas gracias que se conceden a otros semejantes a ellos» [20].

2.º Ya maduro, el razonamiento anterior no debió de parecerle del todo convincente al propio Santo Tomás, puesto que razona de diferente manera. En la cuestión disputada *De malo*—escrita entre 1269 y 1271, o sea, unos quince años después—da una razón más clara y sencilla para llegar a la misma conclusión: los niños del limbo *ignoran que hubieran podido llegar a la visión beatífica*, y, por lo mismo, no pueden tener ninguna tristeza por su privación, según aquello de que *ignoti, nulla cupido*: no se puede desear lo que se ignora. Y que los niños del limbo ignoran esa posibilidad, es cosa clara si se tiene en cuenta que la razón natural no puede sospechar la existencia o posibilidad de la visión beatífica, ya que se trata de una realidad estrictamente *sobrenatural*, que únicamente la fe nos la da a conocer; y como los niños del limbo nunca tuvieron fe sobrenatural ni en acto ni en hábito (ya que el hábito o virtud de la fe se nos infunde con la gracia bautismal), hay que concluir que ignoran en absoluto la existencia o posibilidad de la visión beatífica [21].

20 Cf. II *Sent.*, dist.33 q.2 a.2. Puede verse en el apéndice II de la *Suma Teológica*. Los paréntesis son nuestros, para aclarar el pensamiento del Santo a los no iniciados en teología.
21 Cf. *De malo*, q.5 a.3.

Por donde se ve que la «pena de daño» de los niños del limbo es diferentísima de la que padecen los condenados del infierno y aun las mismas almas del purgatorio. He aquí sus principales diferencias:

a) *Los condenados del infierno* saben que hubieran podido alcanzar la vida eterna, que consiste substancialmente en la visión y posesión fruitiva de Dios; y al ver que por su propia y voluntaria culpa perdieron para siempre ese Bien infinito sin esperanza de remedio, experimentarán una tristeza y desesperación espantosa. Esta es la verdadera y definitiva «pena de daño», en toda la extensión de la palabra.

b) *Las almas del purgatorio* experimentan en otra forma la llamada «pena de daño», en cuanto que se les *retrasa* por su propia culpa la posesión de ese Bien infinito por la visión y goce beatífico. Ello les produce también un dolor inmenso, aunque muy diferente del de los condenados del infierno. Porque, estando íntimamente unidas a Dios por la caridad, ya le poseen realmente aunque no le gocen; y saben, además, certísimamente que saldrán a su debido tiempo del purgatorio para gozar eternamente de la visión beatífica. Se trata de un simple compás de espera, de un simple retraso; no de una pérdida total y definitiva, como la que afecta a los condenados. La diferencia es grandísima.

c) *Los niños del limbo* ignoran en absoluto que exista la visión beatífica. Y por eso, aunque en realidad permanecerán eternamente privados de ella (y en este sentido meramente *privativo* están en las mismas condiciones que los condenados del infierno), sin embargo no padecen por ello pena ni tristeza alguna, ya que ignoran en absoluto que hubieran podido poseer aquel tesoro divino. O sea que su «pena de daño» es *objetivamente infinita* (como la de los condenados), pero *subjetivamente nula* (ignoran que la tienen).

OBJECIÓN.—Esta es la doctrina de Santo Tomás, que, como hemos dicho más arriba, ha sido aceptada por los teólogos y se ha convertido en la doctrina común con relación a los niños del limbo. Sin embargo, podría ponerse contra ella una objeción al parecer muy fuerte. ¿Cómo se puede concebir una pena objetiva y real—y esto no se puede discutir sin ponerse enfrente de las definiciones conciliares—sin que sea de alguna manera *aflictiva*? ¿Acaso no envuelve esto una contradicción?

RESPUESTA.—He aquí cómo resuelve el conflicto el gran teólogo cardenal Billot:

«Si es esencial a la pena que envuelva una real privación contraria a la inclinación natural de la voluntad del que sufre el castigo, no es necesario que sea siempre conocida de él y, por lo mismo, sentida. Basta que envuelva la substracción de un bien, que le causaría dolor si supiera que se le ha substraído» [22].

En efecto: la privación de la bienaventuranza eterna es una pena gravísima considerada en sí misma o en el orden objetivo. No importa que los habitantes del limbo la ignoren: de suyo están sometidos a ella. Esto es suficiente para que esta privación, aunque ignorada, tenga carácter de verdadera pena. Lo contradictorio sería una pena *positiva* no sentida (v.gr., un dolor no doloroso); pero la *privación* es verdadera pena aunque la ignore el que la padece (de hecho deja de tener aquel bien del que se le priva).

22 CARDENAL BILLOT: Etudes, 163 (1920) 30. Cf. SANTO TOMÁS, *De malo*, 1,4.

Por eso, y a pesar de que, como veremos en seguida, los habitantes del limbo no experimentan ningún dolor y hasta gozan de una especie de felicidad natural, no se les puede llamar ni son propiamente bienaventurados. En el orden objetivo son realmente *condenados*, y las definiciones de la Iglesia nos dicen claramente que descienden al infierno, o sea, a un lugar inferior, donde por toda la eternidad continuarán con su pecado original y, por lo mismo, desprovistos de la gracia santificante, que los haría hijos de Dios.

Conclusión 6.ª: Los niños del limbo no experimentan ninguna pena corporal o de sentido.

272. Ya hemos visto cómo San Agustín no estaba del todo conforme con esta proposición, si bien admitía sin regateo que la pena de sentido a que estaban sometidos los niños muertos con sólo el pecado original era ligerísima: *poena sane omnium mitissima*. En cambio, los Padres griegos están unánimes en eximirles de toda pena de sentido, por pequeña que sea. Los Padres latinos anteriores a San Agustín no se plantearon esta cuestión; los posteriores, en general, le siguen. El mismo San Agustín aceptó en su primera época la opinión de los Padres griegos [23], aunque cambió posteriormente de pensar con motivo de la controversia con los pelagianos. Pero nunca estuvo seguro del todo, y él mismo confiesa que, «cuando tiene que hablar de las penas de los niños, se siente lleno de angustia y no encuentra en modo alguno lo que haya de decir» [24].

Los teólogos escolásticos del siglo XII comenzaron a apartarse de la opinión de San Agustín. El Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, enseña abiertamente que la sola pena del pecado original es la privación de la visión beatífica [25]. En el siglo XIII, la reacción en contra de la opinión agustiniana fue completa. Contribuyó decisivamente a ello la decretal de Inocencio III que hemos citado más arriba—en la que enseña lo mismo que había dicho Pedro Lombardo—y un estudio más profundo de la naturaleza del pecado original, realizado principalmente por el Angélico Doctor.

He aquí las tres profundas razones que da Santo Tomás para probar que esos niños no sufren ninguna pena corporal o de sentido [26].

1.ª Cuando se trata de bienes que sobrepasan las exigencias de la naturaleza humana, se comprende muy bien que su pérdida pueda ser el resultado de una falta personal (pecado actual) o de un simple vicio de la naturaleza (pecado original), puesto que la naturaleza no tiene ningún derecho a aquel bien sobrenatural. Por eso la privación de la gracia y de la visión beatífica es una consecuencia tanto del pecado original como del pecado grave personal. Pero cuando se trata de un bien simplemente *natural*, o sea, de los que se le deben a la naturaleza para su funcionamiento normal, no puede admitirse que la privación o pérdida de ese bien resulte de un

23 Cf. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, l.3 c.123: ML 32,1304.
24 SAN AGUSTÍN, *Epist.*, 166 c.7: ML 33,727. Cf. *Contra Iulian.*, l.5 c.11: ML 44,809.
25 PEDRO LOMBARDO, *Sent.*, l.2 dist.33: ML 192,730.
26 Cf. *De malo*, 5,2.

simple vicio de la naturaleza; supone necesariamente una falta *personal*, de la que es su castigo. Ahora bien: la pena de sentido se opone a la integridad y normalidad de la naturaleza; y, por lo mismo, no se le puede aplicar a nadie por un simple vicio de la naturaleza (pecado original), sino sólo por un pecado *personal*.

2.ª En el pecado actual (voluntario, consciente, personal) hay dos deformidades: el alejamiento de Dios (conculcando sus mandamientos) y la fruición desordenada de una cosa creada. Por el primer desorden se castiga al pecador con la «pena de daño», o privación de aquel Dios despreciado; por el segundo, con la «pena de sentido» a base de sufrimientos físicos. Pero el pecado original no supone fruición alguna de las cosas creadas, sino únicamente alejamiento de Dios por la privación de la gracia. Luego le corresponde únicamente la privación de la vista y posesión de Dios (pena de daño), pero no sufrimiento alguno de orden físico (pena de sentido).

3.ª A nadie se castiga con una pena aflictiva por su predisposición a cometer un delito, sino únicamente cuando lo ha cometido en realidad. Ahora bien: en el pecado original hay una predisposición para el pecado actual, pero no lo hay todavía en realidad. Luego no se le debe castigar con una pena positiva, sino tan sólo con una privativa; porque para esta última es suficiente que el sujeto no reúna las debidas condiciones para que se le conceda un bien, aunque sea sin culpa personal suya.

Como se ve, las razones del Angélico Doctor son del todo demostrativas y convicentes. Por eso su doctrina se impuso de tal manera en las escuelas, que hoy, como decíamos, es la *doctrina común* de todos los teólogos católicos.

Conclusión 7.ª: Probablemente los niños del limbo gozan de una especie de bienaventuranza natural que les hace felices y dichosos [27].

SENTIDO DE LA PROPOSICIÓN.—Ningún teólogo católico puede admitir que los niños del limbo gocen de una verdadera bienaventuranza en el sentido pelagiano de la palabra, o sea, como si no estuvieran manchados con el pecado original. No se trata tampoco de saber si esos niños han llegado a un *fin natural* propiamente dicho, al que correspondería una perfecta bienaventuranza natural. Esto no puede ser, porque Dios no ha asignado a los hombres dos fines, uno sobrenatural para los adultos y otro natural para los niños que mueran sin bautismo. Todos los hombres, niños o adultos, no tienen más que un solo y mismo fin, de orden sobrenatural, que consiste en la visión beatífica. Los niños que mueren sin bautismo dejan de alcanzar su propio fin, que era su eterna salvación en el cielo. Están, pues, en un estado *anormal*, que no debería ser el suyo, y que difiere substancialmente del que hubiera existido en una economía diferente si Dios no hubiera llamado al hombre a un fin sobrenatural.

La economía o plan de *naturaleza pura*—como suele llamarse en teología—habría llevado consigo, en efecto, un fin natural y una felicidad completa dentro de ese mismo orden. Pero los niños muertos sin bautismo no pueden pretender ese tipo de felicidad natural, puesto que tenían un destino muy diferente que no han podido alcanzar. Lo único que puede preguntarse es si los niños que mueren sin bautismo llegan a obtener, al menos, los mismos elementos de felicidad natural que hubieran tenido después

27 Cf. para lo relativo a esta última proposición el artículo ya citado de BELLAMY, *Baptême (sort des enfants morts sans)*: DTC 2,372-76, de donde tomamos casi todo cuanto decimos a continuación.

de la muerte en el estado de *naturaleza pura*, o, en otros términos, si gozan no de una felicidad pura y simple—*beatitudo simpliciter et formalis*—reservada a los que alcanzan su fin propiamente dicho, sino de una felicidad accidental y secundaria: *beatitudo secundum quid et materialis*.

273. El problema planteado en estos términos ha recibido dos soluciones distintas, dadas principalmente por Santo Tomás de Aquino y San Roberto Belarmino. Examinemos en primer lugar la opinión de este último.

OPINIÓN DE SAN ROBERTO BELARMINO.—El sabio cardenal sostiene que los niños muertos sin bautismo experimentan una real tristeza de verse privados de la visión beatífica. Admite, sin embargo, que esta tristeza es muy ligera, ya sea porque estos niños tienen conciencia de no haber perdido ese bien por un pecado suyo personal y no sienten, por lo mismo, remordimiento alguno, ya sea porque, no habiendo experimentado esa felicidad sobrenatural, ignoran el verdadero alcance de lo que han perdido, o acaso porque, viendo la espantosa suerte de los condenados, se felicitan de haber escapado de esta posible desgracia por una muerte prematura. Pero, con todo, no dejarán de experimentar una verdadera tristeza cuando el día del juicio—al que asistirán con todos los demás hombres—comparen su suerte con la de los bienaventurados y sepan que hubieran podido gozar de idéntica felicidad si se les hubiera administrado el bautismo [28].

Tres respuestas se han dado a esta última razón, que parece la más fuerte, de la teoría de San Roberto Belarmino:

1.ª No está demostrado que los niños del limbo tengan que presenciar el juicio universal, ya que ellos no han de ser juzgados y nada tienen que hacer allí [29]. El relato evangélico del juicio habla de buenos y malos, de premios y castigos por las buenas o malas obras realizadas *personalmente* en la vida. Nada nos dice de los niños. Y si no asisten al juicio, seguirán ignorando la existencia de la bienaventuranza eterna y, por lo mismo, ninguna tristeza sentirán por no gozar de ella.

2.ª Otros conceden que asistirán al juicio y verán la gloria de los bienaventurados, pero no tendrán ninguna pena por ello, ya que su voluntad estará plenamente conforme con la voluntad de Dios, que lo permitió así, y adorarán su justicia, su sabiduría y su bondad al librarles de las penas eternas del infierno.

He aquí cómo expone esta opinión un ilustre teólogo:

«No parece que pueda dudarse que la ingente muchedumbre de los habitantes del limbo comparecerán en el juicio, ya que han de resucitar como todos los demás. Oirán la trompeta de la resurrección y resucitarán con los demás en edad perfecta, con el pleno uso de la razón y con todos sus sentidos íntegros. Serán congregados en un lugar separado del de los impíos, ya que no les corresponde el mismo destino. Verán la majestad del Juez y le adorarán. Verán la congregación de los buenos y de los malos y conoce-

28 SAN ROBERTO BELARMINO, *De amissione gratia*, l.6 c.6: Opera omnia (Paris 1873) t.5 p.470.

29 Santo Tomás, sin embargo, admite la presencia de esos niños en el juicio universal, no para ser juzgados, sino para que vean la gloria del divino Juez (*Suppl.*, 89,5 ad 3). Aunque este texto podría entenderse tan sólo de los niños *bautizados*, parece que debe extenderse también a los del limbo, por exigirlo así la universalidad del juicio y de la redención del género humano (cf. n.457, nota 8 de esta obra).

rán sus buenas o malas obras. Oirán la sentencia del Juez a unos y a otros y se congratularán de no encontrarse entre los impíos. Darán gracias a Dios de haberles sacado de este mundo antes del uso de la razón, ya que muchos de ellos, si hubieran llegado a la edad adulta, hubieran incurrido en la misma condenación, principalmente los hijos de los paganos o infieles. Por lo mismo, no murmurarán contra Dios, sino que le darán rendidas gracias por haberles librado de tantos peligros. Recibirán también la sentencia del Juez, pero benigna; ya que, si bien es cierto que serán excluidos de la visión de Dios y del reino de los cielos, conseguirán, no obstante, un estado proporcionado a la dignidad de la naturaleza humana, con el cual quedarán contentos y vivirán eternamente alegres alabando a Dios. En qué lugar hayan de ser colocados, no se sabe. Pero será fácil cosa para Dios, después de la renovación del mundo, prepararles un lugar adecuado» [30].

3.ª Otros estiman que esos niños no llegarán nunca a enterarse de la existencia de la bienaventuranza eterna. Su presencia en el juicio universal no les dirá nada a este respecto por una sabia disposición de la providencia de Dios [31].

Sea de ello lo que fuere, esta opinión de San Roberto Belarmino no ha tenido éxito entre los teólogos. Son poquísimos los que la han defendido en tiempos pasados, y hoy día ya casi nadie la sostiene. La inmensa mayoría de los teólogos defienden la doctrina de Santo Tomás, que vamos a exponer a continuación.

Opinión de Santo Tomás de Aquino.—El Doctor Angélico enseña que los niños muertos sin bautismo gozarán en su alma y cuerpo de una real felicidad. Porque, aunque estén separados de Dios por la privación de los bienes sobrenaturales, permanecen unidos a El por los bienes naturales que poseen, lo que basta para gozar de Dios por el conocimiento y el amor natural [32].

Por otra parte, enseña también el Doctor Angélico que el cuerpo resucitado de los niños muertos sin bautismo será *impasible*, esto es, invulnerable al dolor; no por una dote o cualidad intrínseca, como ocurre con el cuerpo de los bienaventurados, sino porque no habrá ninguna causa extrínseca que pueda producírselo. Después de la resurrección no habrá ningún agente extrínseco que pueda infligir algún dolor sino por disposición de la divina justicia en castigo de los culpables, y ya hemos dicho que a los niños muertos con sólo el pecado original no se les debe ningún castigo de orden físico. Luego no experimentarán jamás ningún dolor, lo que contribuirá también a su felicidad natural [33].

Esta opinión de Santo Tomás ha sido aceptada por la gran mayoría de los teólogos, y algunos van incluso más lejos que el maestro. Suárez, por ejemplo, no vacila en decir que los niños muertos sin bautismo aman a Dios sobre todas las cosas y que están al abrigo de todo desorden, de toda desgracia y sufrimiento [34]. Lessio añade que estos niños poseen «un conocimiento insigne de las cosas espirituales y corporales», muy superior al que en este mundo tenemos, lo cual les ayuda a amar, bendecir y alabar a Dios por toda la eternidad;

30 Jungman, *De novissimis*, n.261. Esos datos los toma de Lessio, *De perf. div.*, l.12 c.22.
31 Así Suárez, *De peccat. et vitiis*, disp.9 sect.6.
32 *In IV Sent.*, l.2 dist.30 q.2 a.2 ad 5; *De malo*, 5,3 ad 4.
33 *In IV Sent.*, l.2 dist.33 q.2 a.1 ad 5.
34 Suárez, *De peccat. et vitiis*, disp.9 sect.6.

sin que por esto se pueda decir—añade—que esos niños gocen de la bienaventuranza natural pura y simple, ya que se lo impide la mancha del pecado original [35].

Entre los teólogos contemporáneos, el canónigo Didiot, antiguo decano de la Facultad de teología de Lille, se expresa así: «Los niños muertos sin bautismo no tienen sino facultades, tendencias y aspiraciones *naturales* hacia Dios. Tienen en El su vida, su luz, su alegría, su felicidad; pero de orden puramente natural y a través de los velos y las sombras de sus pensamientos, razonamientos y meditaciones humanas. Se adhieren a El sin que puedan jamás ser separados de El, pero hay una distancia y un medio entre ellos y El...» [36] Y hasta se arriesga a decir «que no le costaría nada creer que son posibles y hasta frecuentes las relaciones entre el cielo de los elegidos y el limbo de los niños; que los lazos de la sangre conservan su fuerza en la eternidad, y que la familia cristiana, reconstruida allá arriba, no será privada de la alegría de volver a encontrar y amar a los que fueron un día sus queridos pequeños asociados» [37].

Por su parte, L. Garriguet, en su precioso ensayo teológico sobre la infinita misericordia de Dios, que lleva por título *Le bon Dieu*, dedica un capítulo a la suerte de los niños del limbo, y dice que Dios, no contento con eximirles de toda clase de sufrimientos, les hace gozar de una bienaventuranza natural que es suficiente para saciar su deseo de felicidad. Desconociendo el orden sobrenatural, experimentan tan sólo el deseo de una felicidad puramente natural. A este deseo se le da una amplia satisfacción; gozan de una felicidad que les hace considerar la vida que han recibido como un gran beneficio. Son más felices que lo hubieran podido ser jamás acá en la tierra y bendicen a los que les han dado el ser... Reverencian el poder de Dios, que les llamó de la nada a la existencia, y se inclinan ante su providencia, que ordena todas las cosas con sabiduría y suavidad y que acaso no haya permitido su muerte tan temprana sino para impedir que se perdieran eternamente [38].

III. CONSIDERACIONES MORALES

274. A primera vista, apenas puede encontrarse en la teología de los novísimos o postrimerías del hombre asunto alguno que afecte menos a los adultos que las cuestiones relativas al limbo de los niños. Y, sin embargo, aun para los mayores se desprenden grandes enseñanzas y aplicaciones prácticas. He aquí las principales.

1.ª El limbo de los niños nos enseña a apreciar en lo que vale el sacramento regenerador del bautismo. Sin él o sin algo que lo supla—lo cual, fuera de las dos otras formas de bautismo, la de deseo o la de sangre, es muy problemático e inseguro—, nadie puede entrar en el reino de los cielos (Io. 3,5). Y entre la visión beatífica y la

35 Lessio, *De perfect. divin.*, l.12 c.22 n.144ss. (París 1881, p.444).
36 Didiot, *Morts sans baptême* (Lille 1896) p.67.
37 Didiot, ibid. Algo parecido admite Michel en su reciente obra *Enfants morts sans baptême* (París 1954) p.116.
38 L. Garriguet, o.c., ed. 35 (París 1929) p.198-199.

felicidad natural de que acaso gozan los niños del limbo hay una diferencia *infinita*. No solamente porque la primera es de orden estrictamente sobrenatural y supone el goce fruitivo del Bien infinito tal como es en sí mismo, sino porque la felicidad natural del limbo —que, por otra parte, está muy lejos de haberse demostrado plenamente—en realidad es una felicidad muy incompleta aun dentro del orden puramente natural, ya que el pecado original que permanece en esos niños les impide gozar en su plenitud de aquellos bienes naturales que hubiera poseído la naturaleza humana en caso de no haber sido elevada por Dios al orden sobrenatural.

2.ª Por lo mismo, nunca sabremos agradecer bastante a Dios la gracia inenarrable del santo bautismo, que se nos confirió gratuitamente, sin mérito alguno de nuestra parte, en virtud de una inefable predestinación divina. El día de nuestro bautismo fue, sin discusión alguna, *el día más grande de nuestra vida*, que solamente será superado, en grandiosidad y trascendencia, por el día en que tengamos la dicha de morir en gracia de Dios, asegurando con ello, definitivamente, nuestra salvación eterna. Pero, hasta que aquel último y felicísimo día llegue, no hay en toda nuestra vida día alguno que se pueda comparar con el de nuestro bautismo; ni el de la primera comunión, ni el de profesión religiosa, ni el de la ordenación sacerdotal o primera misa, ni ningún otro de cuantos se puedan imaginar. Aquél fue el día de nuestro verdadero *nacimiento;* y no el día de nuestro simple cumpleaños, que nos recuerda la fecha en que vinimos al mundo con el alma manchada por el pecado original. En realidad, todos nacemos *muertos*, con una vida meramente natural, pero con el alma muerta a la vida sobrenatural. Por eso decía Bossuet con frase gráfica que «quien nos engendra nos mata». Y ésta es la rázón por la que la santa Iglesia, regida y gobernada por el Espíritu Santo, al dar cuenta diariamente en su *Martirologio romano* de la vida de los santos cuya festividad se celebra, habla del «nacimiento» de esos santos—*dies natalis*—, aludiendo no al día en que nacieron a las tinieblas de este mundo, sino al día de su muerte, que fue el de su verdadero nacimiento a la vida verdadera y eterna.

3.ª Por eso los cristianos que poseen una auténtica formación religiosa y una sensibilidad exquisita para comprender y saborear los grandes dogmas de su fe no celebran el día de su *cumpleaños* —no vale la pena acordarse del día en que vinieron al mundo en pecado original—, sino el de su *bautismo*, que les dio la vida sobrenatural y les hizo verdaderamente hijos de Dios y herederos de la gloria eterna. Sabido es que San Luis, rey de Francia, firmaba los documentos reales, no con las palabras «Luis, rey», como acostumbraban sus predecesores en el trono, sino con estas otras más sencillas y profundas: «Luis de Poissy», aludiendo al pueblo donde fue bautizado. Se daba perfecta cuenta de que la corona de Francia y la del mundo entero no sufren punto de comparación con la inmarcesible que nos regala a todos el bautismo: aquel día nos hacen verdaderamente príncipes herederos de la gloria, y empezamos a formar

parte no de una familia real humana, sino de la familia *divina* de los hijos de Dios. San Vicente Ferrer celebró durante toda su vida el aniversario de su bautismo, mandando decir una misa de acción de gracias en la capilla donde había recibido de pequeñuelo el sacramento regenerador.

4.ª Por lo mismo, cometen un gravísimo crimen, que clama venganza al cielo, los que provocan la muerte de uno de estos pequeñuelos antes de haber venido a este mundo o de haber recibido las aguas bautismales. La santa Iglesia castiga con la pena de *excomunión*, reservada al ordinario del lugar, a todos aquellos que procuran y consiguen el aborto, sin excluir a la misma madre (cn.2350). No hay ninguna razón que pueda autorizar jamás a cometer este crimen, por el que se le priva al niño de la vida natural y de la sobrenatural, lanzándole al limbo para toda la eternidad. Ni la salud de la madre [39], ni el derecho a la fama de una joven injustamente atropellada, ni ninguna otra razón o pretexto alguno. La vida sobrenatural del niño está por encima de todas las consideraciones humanas, y vale mucho más que la propia fama y aun que la propia vida.

275. Escolio.—¿Qué hacer en caso de aborto involuntario, y por lo mismo inculpable?

Lo que ordena la Iglesia en el Código de Derecho canónico:

«Ha de procurarse que todos los fetos abortivos, *cualquiera que sea el tiempo a que han sido alumbrados*, sean bautizados; en absoluto, si ciertamente viven; si hay duda, bajo condición» (cn.747). Y esto obliga aun en el caso de muerte prematura de la madre, como enseña el mismo Código: «Si hubiere muerto la madre en estado de embarazo, el feto, una vez extraído por aquellos a quienes corresponde hacerlo, debe ser bautizado; en absoluto, si ciertamente vive; si esto es dudoso, bajo condición» (cn.746,4.º).

Y nótese que no sería válido el bautismo si el agua bautismal mojara tan sólo las membranas o secundinas en que vaya envuelto el feto. Es preciso tomar alguna doblez de su envoltura, rasgarla y sumergirlo todo en el agua, sacándole en seguida al mismo tiempo que se pronuncia la fórmula sacramental, que en caso de administrarlo bajo condición será la siguiente: «Si vives o eres capaz de ser bautizado, yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Este bautismo de urgencia puede y debe administrarlo cualquier persona apta para ello, sin distinción de sexo o edad.

[39] Como es sabido, no es lícito ni siquiera el llamado «aborto terapéutico» *directamente* intentado para obtener la salud de la madre. Pero, si ésta padeciera alguna grave enfermedad cuya curación exigiera tomar alguna medicina o sufrir alguna operación peligrosa para su embarazo, podría tomarla o sufrirla con las siguientes condiciones: *a)* que esa medicina u operación sea la solución indicada para curar su grave enfermedad; *b)* que no se intente con ella producir el aborto, sino únicamente curar aquella otra enfermedad; *c)* que, si por desgracia se produjera el aborto no intentado, se proceda inmediatamente a bautizar el feto abortivo —aunque sea de unos días nada más—en la forma que indicamos a continuación. La madre puede también lícitamente—y sería un acto heroico—negarse a tomar aquella medicina o sufrir la operación peligrosa para su hijo, aun con peligro de la propia vida; pero con tal de que haya alguna esperanza de salir de su enfermedad—con ventaja para los dos—o asegure la vida eterna de su hijo ordenando que en caso de muerte se le practique inmediatamente la operación cesárea para bautizar al feto.

CAPITULO VI

El purgatorio

Vamos a estudiar con la máxima extensión que nos permite la índole de nuestra obra esta cuestión interesantísima. El dogma del purgatorio es uno de los más combatidos por los enemigos de la Iglesia—principalmente por los cristianos disidentes—, a pesar de que es uno de los más lógicos y, en el fondo, de los más consoladores.

El camino que vamos a recorrer es el siguiente:

I. *Existencia.*
II. *Lugar.*
III. *Naturaleza.* { Dilación de la gloria. / Pena de sentido.
IV. *Cuestiones complementarias* .....
- A) Con relación a las penas. { Finalidad. / Intensidad. / Desigualdad. / Duración.
- B) Con relación a las almas. { Psicología especial. / Confirmación en gracia. / Grandes consuelos.
- C) Con relación a nosotros. { Modo de ayudarlas. / Si pueden orar por nosotros. / Si pueden aparecerse.

V. *Consideraciones morales.*

I. EXISTENCIA DEL PURGATORIO

276. 1. Noción.—Con la palabra *purgatorio* se designa el lugar o estado de las almas de los justos que murieron en gracia y amistad con Dios, pero imperfectamente purificadas de las faltas cometidas en el mundo. Antes de ser admitidas a la visión beatífica es preciso que desaparezcan en absoluto todos los rastros y reliquias del pecado, a fin de presentarse ante Dios sin mancha ni arruga, enteramente resplandecientes y limpias.

277. 2. Errores.—La existencia del purgatorio ha sido negada o pervertida por multitud de herejes. He aquí el inventario de los más importantes:

1) BASÍLIDES (s.II) fue el primero que puso en tela de juicio la existencia del purgatorio, al enseñar que «no hay otras penas de los pecados fuera de la transcorporación (metempsicosis) de las almas después de la muerte» [1].

[1] Cf. ORÍGENES, *In Mt. comment. series*, n.38: MG 13,1653.

2) ERIO (s.IV), presbítero arriano, no negó la existencia del purgatorio, pero incurrió en el error de condenar las oblaciones y sufragios por los difuntos. Le refutó San Agustín [2].

3) LOS FLAGELANTES, ALBIGENSES, CÁTAROS, VALDENSES y demás sectas afines de los siglos XII y XIII enseñaron la peregrina doctrina de que las almas, que vivían en el cielo, fueron seducidas por un dios malo, y descendieron a la tierra, tomando un cuerpo mortal, donde han de permanecer hasta que, enteramente purificadas, puedan volver al cielo [3].

4) LOS PROTESTANTES DEL SIGLO XVI fueron los mayores enemigos del purgatorio. He aquí la doctrina de sus principales representantes:

a) LUTERO evolucionó poco a poco hasta la negación total del purgatorio. Al principio, en sus tesis del 31 de octubre de 1517, combatió las indulgencias, pero admitiendo la existencia del purgatorio. Más tarde, en 1519, tenía aún por cierta la existencia del purgatorio, como consta en la apología publicada en alemán en respuesta a Silvestre Prierías y a Juan Eck. Pero su doctrina de la justificación por la fe y la inutilidad de las buenas obras le llevaron, lógicamente, a la negación del purgatorio; porque, si lo único que salva es la fe en Jesucristo, sin que se requieran las buenas obras, que son del todo inútiles para expiar nuestros pecados, síguese que el que tenga esa fe se salvará sin purgatorio, y el que no la tenga se condenará, por muchas buenas obras que practique. Sin embargo, la negación total del purgatorio no se produjo en Lutero hasta más tarde, acaso para no chocar con el sentir del pueblo cristiano, que tiene tan metida en el alma la necesidad de rogar por sus queridos difuntos. Y así empezó negando el valor de las indulgencias en orden a satisfacer por nuestros pecados (Denz. 758); luego dijo que la existencia del purgatorio no puede probarse por ningún texto canónico de la Sagrada Escritura (Denz. 777); que no todas las almas del purgatorio están seguras de su salvación, ni puede probarse que no puedan seguir mereciendo y aumentando su caridad (Denz. 778); que las almas del purgatorio pecan sin interrupción mientras intenten evitar el sufrimiento para hallar el descanso (Denz. 779); y que, si algunas fuesen liberadas por los sufragios de los vivos, serían en el cielo menos bienaventuradas que si hubiesen expiado por sí mismas sus propias culpas (Denz. 780).

Estas proposiciones, que marcan los jalones de la evolución del pensamiento de Lutero en torno al purgatorio, culminaron en 1524 al publicar su libro *De abroganda missa* (sobre la abrogación de la misa), donde afirma sin rebozo que no es un error la negación de la existencia del purgatorio. En 1530 lo niega ya abiertamente en su *Retractationem purgatorii*. Y en 1537 corona toda su rabia y furor contra el dogma del purgatorio al escribir en los famosos artículos de Smalcalda (p.2.ª c.2 § 9) que el purgatorio y todas las solemnidades que se relacionan con él no son más que una máscara del demonio *(mera diaboli larva)*. En adelante Lutero ya no volverá a hablar del purgatorio sino para burlarse de él e injuriar a la Iglesia y al papa a propósito de las misas, las indulgencias y las vigilias.

b) MELANCHTHON no negó expresamente el purgatorio, pero pervirtió completamente la doctrina católica sobre él. En la *Confesión de Augsburgo*

[2] Cf. *L. de Haeres.*, 53: ML 42,39s.
[3] Cf. KLEE, *Manuel de l'histoire des dogmes chrétiens* (vers. P. H. Mabire) 2 (Paris 1948) 475s.

omite por completo esta cuestión; pero en la *Defensa* la aborda repetidas veces, enseñando que las penas debidas por los pecados escapan al poder de las llaves. Por lo mismo, nada de indulgencias o sufragios posibles. El sacrificio de la misa no puede ser aplicado a otro, aunque se puede rogar por él. La justificación se hace exclusivamente por la fe. Es hacer injuria a la reparación ofrecida por Cristo el suponer que se requiere todavía una satisfacción por parte nuestra [4].

c) CALVINO fue más radical todavía que sus compañeros de rebelión en torno a la cuestión que nos ocupa. No admite los «miramientos» ni las «componendas» de la *Confesión de Augsburgo* y ataca con furiosa vehemencia la doctrina católica sobre el purgatorio, construida—dice—a base de blasfemias y de escándalos contra la satisfacción ofrecida por Cristo [5].

d) ZWINGLIO insiste en las mismas ideas de Calvino. En sus tesis de 1523 afirma que la Sagrada Escritura no habla para nada del purgatorio (t.57), y que, aunque es lícito que el hombre implore la misericordia de Dios sobre los difuntos, pretender con ello fijar un tiempo o un provecho determinado (indulgencias) es cosa diabólica (t.60). En las tesis de Berna (1528), inspiradas en las ideas de Calvino, se afirma que las vigilias, funerales, misas, trentenarios y aniversarios celebrados por los difuntos son completamente inútiles (t.7).

e) LAS CONFESIONES DE LA IGLESIA REFORMADA.—Las iglesias protestantes primitivas repiten la doctrina de sus fundadores con algunas variantes y matices accidentales. Así, la *Confesión helvética primitiva* (1532), en su a.26; la *Galicana*, en su a.24; la de *Erlau* (1562), y la *Anglicana*, en el a.22 de 1562.

5) LOS PROTESTANTES MODERNOS se hallan divididos en la doctrina relativa al purgatorio—como en casi todas las demás cuestiones dogmáticas y morales—, de suerte que lo que afirman unas sectas lo niegan rotundamente otras. En general hay una tendencia acentuada —sobre todo entre los *protestantes liberales*—a admitir una especie de purgatorio (aunque rechazando, por inercia, la palabra misma), en el cual las almas se purificarían *por sus propios actos*, sin que puedan apresurarles la salida ninguna suerte de sufragios. Sin embargo, no tienen inconveniente en rezar por los muertos, incurriendo con ello en una verdadera contradicción.

Es curioso, finalmente, que muchas de esas sectas protestantes que rechazan indignadas la existencia del purgatorio enseñan, por otra parte, que las penas del infierno no son eternas, sino temporales. Con lo cual—como ya les echaba en cara con fina ironía José de Maistre—, «después de haberse rebelado contra nosotros por no admitir el purgatorio, vuelven a rebelarse ahora por no admitir más que el purgatorio» [6].

278. 3. La doctrina católica.—Contra todas estas herejías y errores—que refutaremos más abajo al resolver las objeciones—vamos a establecer la doctrina católica en forma de conclusión.

4 Cf. *Loci communes* (2.ª aetas); *De satisfactione*: Corp. reform., t.21 col.49; *Apología*, a.6, etc.
5 Cf. *Institution chrétienne*, l.3 c.5 n.6; *Oeuvres*, t.4 (Corp. reform., t.32) col.168.
6 Cf. *Las veladas de San Petersburgo*, velada 8.ª

Conclusión: Existe el purgatorio, o sea, un estado en el que las almas de los que murieron en gracia de Dios con el reato de alguna pena temporal debida por sus pecados, se purifican enteramente antes de entrar en el cielo. (De fe divina expresamente definida.)

1. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Oigamos en primer lugar las principales enseñanzas y declaraciones dogmáticas de la Iglesia:

CONCILIO II DE LYÓN (1274): «Creemos que... los que verdaderamente arrepentidos murieron en caridad antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por sus comisiones y omisiones, sus almas son purificadas después de la muerte con penas purgatorias» (Denz. 464).

BENEDICTO XII (1336): «Por esta constitución, que ha de valer para siempre, con autoridad apostólica *definimos:* que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, ni habrá cuando salgan igualmente en el futuro, o si entonces lo hubo o habrá algo purgable en ellos, *cuando después de su muerte se hubieren purgado*..., estuvieron, están y estarán en el cielo..., donde vieron y ven la divina esencia... hasta el juicio y desde entonces hasta la eternidad» (Denz. 530).

CLEMENTE VI (1351): «Preguntamos si has creído y crees que existe el purgatorio, al que descienden las almas de los que mueren en gracia, pero no han satisfecho sus pecados por una penitencia completa» (Denz. 570s.).

CONCILIO DE FLORENCIA (1439): «En el nombre de la Santísima Trinidad, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, con aprobación de este concilio universal de Florencia, *definimos* que por todos los cristianos sea creída y recibida esta verdad de fe, y así todos profesen que...

... si los verdaderos penitentes salieron de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, sus almas son purificadas con penas purificadoras después de la muerte» (Denz. 691-693).

LEÓN X (en su bula *Exsurge Domine*, de 1520): Condena, entre otras, la siguiente afirmación de Lutero:

«El purgatorio no puede probarse por Escritura Sagrada que esté en el canon» (Denz. 777).

CONCILIO DE TRENTO (1534-1563): En la sesión 6, sobre la justificación (1547), definió expresamente la existencia del purgatorio en el siguiente canon contra los errores protestantes:

«Si alguno dijere que, después de recibida la gracia de la justificación, de tal manera se le perdona la culpa y se le borra el reato de la pena eterna a cualquier pecador arrepentido, que no queda reato alguno de pena temporal que haya de pagarse o en este mundo o en el otro *en el purgatorio*, antes de que pueda abrirse la entrada en el reino de los cielos, sea anatema» (Denz. 840).

Más adelante (en la sesión 25, del 3 y 4 de diciembre de 1563) promulgó el siguiente *decreto sobre el purgatorio:*

«Puesto que la Iglesia católica, ilustrada por el Espíritu Santo, apoyada en las Sagradas Letras y en la antigua tradición de los Padres, *ha enseñado en los sagrados concilios y últimamente en este ecuménico concilio que existe el*

purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles y particularmente por el aceptable sacrificio del altar, manda el santo concilio a los obispos que diligentemente se esfuercen para que la sana doctrina sobre el purgatorio, enseñada por los Santos Padres y sagrados concilios, sea creída, mantenida, enseñada y en todas partes predicada a los fieles de Cristo» (Denz. 983).

Finalmente, en la *profesión tridentina de fe*, promulgada por Pío IV en 1564, se leen las siguientes palabras:

«Sostengo firmemente que existe el purgatorio y que las almas allí detenidas son ayudadas por los sufragios de los fieles» (Denz. 998).

La doctrina de la Iglesia, como se ve, es clara y terminante. La Iglesia ha definido solemne y expresamente la existencia del purgatorio, y ningún católico puede ponerla voluntariamente en duda sin incurrir en el pecado de herejía.

Veamos ahora los fundamentos escriturarios y tradicionales en que se apoya la Iglesia para establecer esa doctrina.

2. La Sagrada Escritura.—Como ya hemos visto, la principal objeción de los protestantes contra la existencia del purgatorio es el silencio de la Sagrada Escritura, que ni una sola vez menciona la palabra *purgatorio*. Olvidan que una cosa es la palabra y otra muy distinta la realidad significada por ella. La doctrina del purgatorio se encuentra claramente expresada en la Sagrada Escritura, aunque falte la expresión material que se adoptó más tarde para designar el lugar o estado de las purificaciones ultraterrenas [7]. Vamos a examinar los principales lugares bíblicos donde se enseña o insinúa con suficiente claridad la doctrina sobre el purgatorio.

a) Antiguo Testamento.—Algunos autores católicos, en su afán de oponer a la audaz afirmación de Lutero numerosos textos escriturarios, han citado gran cantidad de textos del Antiguo Testamento que aludirían—según ellos—a la existencia del purgatorio. No advierten que ese modo de proceder debilita en vez de reforzar el argumento escriturario, por lo fácilmente que pueden refutarse, a base de una exégesis seria y científica, los textos alegados. Es preciso reconocer que en la mayor parte de los textos del Antiguo Testamento que podrían aludir de algún modo a la doctrina del purgatorio no hay más que afirmaciones generales, imprecisas y confusas, que no pueden servir de base para una argumentación propia y verdaderamente teológica.

El único lugar del Antiguo Testamento que ofrece una seria garantía en torno a la existencia del purgatorio es el clásico y tradicional del segundo libro de los Macabeos. Tan claro es, que el mismo Lutero, dándose perfecta cuenta de que con él se venía abajo su rotunda negación de que la Biblia hable del purgatorio, soslayó la dificultad insuperable negando el carácter canónico del famoso libro. No advierte que, aparte de lo gratuito e infundado de su afirmación —todos los ejemplares griegos, latinos y siríacos, tanto impresos como manuscritos, traen uniformemente el famoso texto, lo mismo que la Vulgata, y los antiguos Padres le han conocido y citado sin ninguna duda ni variación [8]—, todavía, negada su canonicidad, sería un *testimonio histórico* de primer orden para probar la fe del pueblo israelita en las purificaciones de ultratumba.

[7] No está todavía bien determinado por la crítica histórica cuándo se empezó a usar esa palabra entre el pueblo cristiano. Según Jugie (o.c.4,85), era ya común entre los occidentales del siglo XI. Los Padres griegos hablan de la purificación, del fuego purificador, etc. Adquirió carta definitiva de naturaleza en toda la Iglesia cuando el papa Inocencio IV pidió a los griegos—en el decreto dictado para ellos por el concilio I de Lyón, celebrado en 1245—que adoptaran la palabra *purgatorio* para designar ese lugar o estado ultraterreno de purificación que nos enseña la Sagrada Escritura. He aquí sus propias palabras: «Puesto que dicen (los griegos) que el lugar de esta purgación no les ha sido indicado por sus doctores con nombre cierto y propio, nosotros, que, de acuerdo con las tradiciones y autoridades de los Santos Padres, lo llamamos *purgatorio*, queremos que en adelante se llame con este nombre también entre ellos» (Denz. 456).

He aquí el famoso episodio relatado en el libro segundo de los Macabeos. Al día siguiente de su victoria sobre Gorgias, Judas Macabeo descubrió bajo las túnicas de sus soldados caídos en el campo de batalla algunos objetos idolátricos procedentes del pillaje de Jamnia, ciudad que habían destruido y saqueado poco antes. Estos objetos, según la ley judía, eran esencialmente impuros, por haber sido consagrados a los ídolos. Los soldados caídos habían cometido, por consiguiente, un pecado por haberlos retenido junto a sí. Todos vieron en su muerte un castigo de Dios por tal pecado. Entonces:

> «Todos bendijeron al Señor, justo juez, que descubre las cosas ocultas. Volvieron a la oración, rogando que el pecado cometido les fuese totalmente perdonado; y el noble Judas exhortó a la tropa a conservarse limpios de pecado, teniendo a la vista el suceso de los que habían caído, y mandó hacer una colecta en las filas, recogiendo hasta dos mil dracmas, que envió a Jerusalén para ofrecer sacrificios por el pecado; obra digna y noble, inspirada en la esperanza de la resurrección; pues si no hubiera esperado que los muertos resucitarían, superfluo y vano era orar por ellos. Mas creía que a los muertos piadosamente les está reservada una magnífica recompensa. *Obra santa y piadosa es orar por los muertos. Por eso hizo que fuesen expiados los muertos, para que fuesen absueltos de los pecados*» (2 Mach. 12,41-46).

Toda la tradición cristiana ha considerado este texto como demostrativo de la existencia del purgatorio. Sin duda ninguna, Judas Macabeo vio ante todo la futura resurrección de los soldados caídos—por eso aducimos en otro lugar (cf. n.428) ese mismo texto para probar la futura resurrección de la carne—; pero para que en la futura resurrección puedan tener parte entre el pueblo de Dios es preciso que se purifiquen antes del pecado cometido. Tal es la finalidad de la colecta que envió a Jerusalén para ofrecer sacrificios por aquel pecado. Los soldados caídos no estaban, por consiguiente, en el infierno, donde no hay remisión posible. Habían cometido una culpa que necesitaba perdón de Dios; pero ese perdón podía ser obtenido en la otra vida a base de las expiaciones ofrecidas por ellos acá en la tierra. No se trataba, pues, de un pecado grave—que les hubiera acarreado la condenación eterna—, sino de un pecado leve (por ignorancia de la ley o por conciencia errónea) o, al menos, de

[8] Cf. Don de Bruyne, *Le texte grec des deux premiers livres des Machabées*: Rev. Biblique (1932) p.44.

un pecado grave del que se arrepintieron antes de morir, como ocurrió con muchos de los que murieron anegados por las aguas del diluvio (cf. 1 Petr. 3,19-20). He ahí con toda claridad y nitidez la doctrina católica sobre el purgatorio, aunque no se emplee materialmente esa palabra. La situación en que se encontraban las almas de los soldados caídos es precisamente la que nosotros designamos con la palabra purgatorio: un lugar o estado donde se purifican las almas buenas, pero no exentas de toda mancha, antes de entrar en el cielo, y a las cuales podemos ayudar con nuestras oraciones y sufragios.

Y no se diga que eso podía ser un pensamiento supersticioso de Judas Macabeo como persona puramente particular. No hay tal. El pueblo entero vio con muy buenos ojos la colecta, y en Jerusalén la encontraron también muy natural, como cosa acostumbrada entre los israelitas. En todo caso no hay que perder de vista que el autor sagrado aprueba y aplaude la buena acción realizada por Judas Macabeo, afirmando por su cuenta que es una *obra santa y piadosa rogar por los muertos a fin de que sean libres de sus pecados*. No es una obra particular de un israelita determinado, ni siquiera una piadosa creencia de todo el pueblo: es el mismo autor sagrado—mero instrumento y oráculo del Espíritu Santo—quien afirma terminantemente la legitimidad de esa práctica y, por consiguiente, la de la doctrina dogmática que de ella se desprende.

b) Nuevo Testamento.—San Roberto Belarmino, que, como es sabido, es uno de los teólogos que ha estudiado más a fondo el fundamento escriturario de la doctrina del purgatorio para refutar a los protestantes, invoca nueve textos del Nuevo Testamento que en forma más o menos indirecta aludirían a él. No todos esos textos tienen el mismo valor probativo, pero es indudable que, interpretados a la luz de las declaraciones de la Iglesia y de la teología posterior, pueden considerarse sin violencia alguna como alusiones manifiestas a la doctrina del purgatorio.

He aquí algunos de esos textos con una breve exegésis explicativa:

Primero.—*Por esto os digo: todo pecado y blasfemia les será perdonado a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada. Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero* (Mt. 12,31-32).

Exégesis.—La exégesis católica tradicional ha visto en estas palabras de Jesucristo una clara alusión al purgatorio, al menos de una manera indirecta. Porque, al decir que la blasfemia contra el Espíritu Santo no se perdona ni en este mundo *ni en el otro*, deja claramente entender que hay otra clase de pecados que se perdonan, al menos, en la otra vida. Pero en el otro mundo no se da perdón de los pecados en el infierno ni en el cielo, como es obvio; luego tiene que haber otro tercer lugar o estado, que es, cabalmente, el purgatorio. De otra manera no tendrían sentido las palabras de Cristo, ya que, como advierte sabiamente San Agustín, «no podría decirse con entera verdad que algunos pecados no se perdonan ni en este mundo ni en el futuro si no hubiera otros que pudieran perdonarse, ya que no en éste, por lo menos en el otro» [9].

9 *De civ. Dei*, l.21 c.24 n.2: ML 41,738.

Aunque esta interpretación es tan lógica y natural, no deja, sin embargo, de tener sus dificultades; por lo que algunos exegetas católicos explican el texto evangélico de otra manera. No obstante, la que acabamos de dar es la interpretación de la inmensa mayoría de los Santos Padres, compartida por los exegetas tradicionales y gran número de exegetas y teólogos contemporáneos [10].

Segundo.—*Ese siervo que, conociendo la voluntad de su amo, no se preparó ni hizo conforme a ella, recibirá muchos azotes. El que, no conociéndola, hace cosas dignas de azotes, «recibirá pocos». A quien mucho se le da, mucho se le reclamará, y a quien mucho se le ha entregado, mucho se le pedirá* (Lc. 12,47-48).

Exégesis.—Se trata aquí del juicio de Dios o de Cristo. Este castigo ligero para los que puedan tener ciertas excusas, ¿no puede interpretarse como un índice de que, en el juicio de Dios, hay un castigo que no es precisamente el de la condenación eterna? Nos parece que la deducción es lógica y sencilla, sin que tenga que violentarse ni poco ni mucho el texto [11].

Tercero.—*Haga el Señor misericordia a la familia de Onesíforo, porque muchas veces me ha aliviado y no se avergonzó de mis cadenas, antes, estando en Roma, me buscó solícito para hallarme. «El Señor le dé hallar misericordia en aquel día cerca del Señor»* (2 Tim 1,16-18).

Exégesis.—La expresión «a la familia» de Onesíforo—que vuelve a aparecer al final de la epístola (4,19)—parece indicar claramente que el propio Onesíforo había ya muerto cuando el Apóstol escribía esta carta. La oración hecha al Señor en su favor significaría en este caso el sufragio de los vivos por los muertos. Así lo interpretan muchos teólogos y exegetas contemporáneos [12].

Cuarto.—*Cada uno mire cómo edifica, que, cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo. Si sobre este fundamento uno edifica oro, plata, piedras preciosas o maderas, heno, paja, su obra quedará de manifiesto, pues en su día el fuego lo revelará y probará cuál fue la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá el premio, y aquel cuya obra sea consumida sufrirá el daño; «él, sin embargo, se salvará, pero como quien pasa por el fuego»* (1 Cor 3,10-15).

Exégesis.—Este es el texto clásico neotestamentario que han invocado los Santos Padres y teólogos para afirmar la existencia del purgatorio. A primera vista parece muy claro y sencillo, pero su interpretación exegética científica ofrece, sin embargo, no pocas dificultades. Un resumen bien hecho del estado actual de la cuestión y del valor probativo del pasaje de San Pablo nos parece encontrarlo en las siguientes palabras del P. Bover:

«El purgatorio no lo menciona explícitamente San Pablo. Con todo, en su primera a los Corintios, o le menciona implícitamente o por lo menos establece los principios de los cuales se deduce lógicamente la existencia del purgatorio o de las penas temporales en la otra vida».

Seguidamente copia el pasaje de San Pablo y continúa el P. Bover:

«Base de la argumentación teológica debe ser la exégesis literal del pasaje. Habla el Apóstol de la *edificación* de la Iglesia de Corinto, por él inicia-

10 Tales como Palmieri, Beraza, Pesch, Lennerz, Garrigou-Lagrange, etc. El P. Bover pone a ese pasaje la siguiente nota exegética: «Pueden, por tanto, algunos pecados ser perdonados después de la muerte: afirmación implícita del purgatorio» (Cf. Bover-Cantera, *Sagrada Biblia* [BAC] nota a Mateo 12,32).

11 Cf. Lagrange, *Evangile de saint Luc* (París 1921) p.371; Michel, *Purgatoire*: DTC 13,1174.

12 Véase, por ejemplo, Michel, *Purgatoire*: DTC 13,1174; y Bover-Cantera, *Sagrada Biblia* (BAC), que pone la siguiente nota exegética al texto de San Pablo: «Con su ejemplo enseña el Apóstol a orar por los difuntos».

da, y de la *sobreedificación*, continuada por otros obreros evangélicos. Bajo esta imagen arquitectónica quiere expresar la formación progresiva de la Iglesia desde el punto de vista de las creencias. Y respecto de esta formación doctrinal recomienda a los continuadores de su obra que sean tales sus enseñanzas, que puedan resistir victoriosamente la acción depuradora del fuego divino, que un día la ha de poner a prueba.

Esto supuesto, habla el Apóstol de dos géneros de predicadores y de doctrinas: de predicadores prudentes y de predicadores inconsiderados; de doctrinas genuinamente evangélicas, comparables al oro, a la plata y a los mármoles preciosos, y de doctrinas puramente humanas y baladíes, comparables a la madera, al heno y a la paja, materiales impropios para el edificio de eterna duración que se trata de construir. Lo que de estos segundos predicadores y de sus doctrinas dice, es lo que interesa para nuestro objeto.

De ellos dos cosas afirma San Pablo: que su obra o construcción perecerá; que ellos mismos, aunque salvarán la vida, no será sin zozobras y quemaduras, como quien escapa *a través del fuego*. Bajo estas imágenes habla San Pablo de castigos escatológicos y temporales sufridos por faltas no graves. Conviene analizar estas afirmaciones del Apóstol.

Que presuponga faltas en esos inconsiderados predicadores, es evidente. Que estas faltas no sean graves y merecedoras de pena eterna, es también manifiesto, dado que ellos se salvarán. No es menos claro que semejantes faltas recibirán su merecido castigo por medio del fuego. Es también evidente que estos castigos serán temporales o pasajeros. Por fin, estos castigos serán propiamente escatológicos; es decir, no serán castigos propios de esta vida terrena, sino castigos impuestos por Dios en *el día* del Señor, previo el juicio divino, que dará a cada uno conforme a sus obras.

De estas afirmaciones de San Pablo se desprende una conclusión: luego después de esta vida terrena se dan castigos temporales impuestos por faltas no graves. Los castigos escatológicos de que habla el Apóstol no son, ciertamente, el purgatorio; pero de lo que él afirma, ¿no podemos nosotros colegir lógicamente la existencia del purgatorio?

El razonamiento de San Pablo se basa en dos principios. Primero: toda falta no expiada por la penitencia recibe su merecido castigo de parte de Dios: de penas eternas por las faltas graves, de penas temporales por las leves. Segundo: que, si llega *el fin* sin que antes se hayan expiado o castigado las faltas, reciben su correspondiente castigo. Y presupone además San Pablo el caso o el hecho de que sobrevenga *el fin* sin que antes las faltas se hayan expiado o castigado. El habla del fin de los siglos o de la parusía; pero aun antes de que llegue este fin último existe para cada individuo otro *fin* de su vida terrena, que es la muerte. Al morir, pues, cada hombre, siempre que se dé el caso previsto por San Pablo, es decir, que el hombre no haya expiado sus faltas leves con la penitencia (sea voluntaria, sea impuesta por Dios), subsiste el principio establecido por el Apóstol: que estas faltas han de recibir su merecido castigo después del *fin* de esta vida; castigo temporal y escatológico, en que consiste substancialmente el dogma católico referente al purgatorio. Consiguientemente, de las afirmaciones de San Pablo se deduce lógicamente la existencia del purgatorio» [13].

c) CONCLUSIÓN SOBRE EL FUNDAMENTO ESCRITURARIO DEL DOGMA DEL PURGATORIO.—Hacemos completamente nuestras las siguientes atinadas observaciones de Michel:

«No se trata de discutir aquí el empleo que se ha hecho de la Sagrada Escritura para demostrar la existencia del purgatorio, sino de explicar el

13 P. BOVER, *Teología de San Pablo* (BAC) l.11 c.1 n.5 p.895-986 (ed. Madrid 1952).

sentido objetivo de la condenación lanzada por León X contra la proposición 37 de Lutero [14]. Esta condenación, como ya hemos dicho, no obliga a encontrar en la Escritura una revelación *explícita* del dogma del purgatorio. La palabra final *canónica* muestra bien a las claras que Lutero intentaba rechazar la prueba del purgatorio por el texto de los Macabeos, del que precisamente rechazaba la canonicidad. Ese texto es el que manifiesta, sobre todo, la existencia de una expiación en el más allá y la eficacia de los sufragios por los muertos. Por eso, no pudiendo negar la evidencia, el reformador niega la canonicidad del libro entero, de manera semejante a como, negando a las buenas obras todo valor meritorio, niega resueltamente, impúdicamente, la canonicidad de la epístola de Santiago. La condenación lanzada por León X tiende, por lo mismo, no solamente a proclamar el fundamento escriturario del dogma del purgatorio, sino incluso a restaurar la canonicidad del segundo libro de los Macabeos, negada por Lutero con ocasión de este fundamento.

El análisis de los textos del Nuevo Testamento invocados en favor de la existencia del purgatorio muestra que aquí el argumento demostrativo es menos directo, menos eficaz. Es preciso convenir que muchos de esos textos no vienen *ad rem*, o que es necesario emplear un verdadero razonamiento teológico para sacar una indicación en favor del purgatorio. Algunos, sin embargo, son suficientes para contrarrestar las pretensiones de Lutero. «Sin tener por sí mismo nada de demostrativos, se oponen, sin embargo, a su principio fundamental de la justificación por la fe, que substrae al pecador de toda penalidad y de toda expiación ulterior» [15].

Parece, pues, que es éste el aspecto del argumento escriturario que hubiera convenido destacar con preferencia en la polémica contra los protestantes. Puede que sea el mejor punto de partida para defender, contra las negaciones radicales, el desenvolvimiento de la creencia en la expiación de ultratumba. Por otra parte, el teólogo católico sabe muy bien que *la aserción escrituraria explícita no es necesaria para apoyar la revelación:* es suficiente la enseñanza oral de una tradición divina o apostólica. Además, no siendo el purgatorio un dogma cuyo conocimiento *explícito* se requiera para la salvación, puede concebirse muy bien que su revelación haya permanecido más o menos implícitamente encerrada en el dogma general de la expiación personal exigida por la justicia divina, en la economía presente de la redención, por nuestras faltas personales. Este es, nos parece, el mejor argumento en la polémica antiprotestante» [16].

3. LA TRADICIÓN CRISTIANA.—Si la prueba escriturística de la existencia del purgatorio ofrece, como acabamos de ver, sus dificultades, la demostración de esa existencia por vía de tradición cristiana es abrumadora y aplastante. La idea del purgatorio—a base, en los primeros siglos, de la necesidad de rogar por los muertos—aparece clarísima y unánime desde los tiempos primitivos en toda la tradición cristiana oriental y occidental. Son tantos y tan claros los testimonios, tan sorprendente la uniformidad absoluta entre todas las iglesias cristianas, que no puede explicarse humanamente sino por el común origen apostólico de esta creencia en las purificaciones de ultratumba. Los mismos historiadores protestantes no se han atrevido a negar la realidad abrumadora de esta tradición. El mismo Cal-

14 Como recordará el lector, en ella afirma el fundador del protestantismo que la existencia del purgatorio no puede probarse por ninguna Escritura *canónica*. *(Nota del autor.)*

15 BERNARD, art. *Purgatoire:* DTC 4,504.

16 MICHEL, *Purgatoire:* DTC 13,1178-1179.

vino se dio cuenta de la importancia gravísima de este hecho y escribió, tratando de desvirtuarlo, las siguientes palabras: «Hace ya mil trescientos años que se ha introducido la costumbre de orar por los difuntos. *Todos los antiguos se han dejado arrastrar al error.* Yo creo que se han guiado por sentimiento humano; no debemos imitarlos en esto» [17].

No podemos detenernos aquí—dada la índole y extensión de nuestra obra—en la recopilación de los innumerables testimonios de los Santos Padres [18]. Tan sólo, por vía de ejemplo, vamos a citar media docena de textos de las grandes figuras patrísticas, que no hacen sino expresar con exactitud y claridad el pensamiento unánime de todos los demás. Es la Iglesia entera de Cristo la que habla por boca de estos insignes representantes:

TERTULIANO: «En el día aniversario hacemos oblaciones por los difuntos» [19].

«Hasta el más pequeño delito tendrá que expiar el alma antes de resucitar, sin que esto obste a la plenitud de la resurrección gloriosa con el cuerpo» [20].

SAN AMBROSIO DE MILÁN: «Más que llorar, es necesario ayudarla con oraciones. No la entristezcas con tus lágrimas, sino encomienda más bien a Dios con oblaciones su alma» [21].

SAN AGUSTÍN: «Durante el tiempo que media entre la muerte del hombre y la final resurrección, las almas quedan retenidas en lugares recónditos, según es digna cada una de reposo o de castigo, conforme a lo que hubiere merecido cuando vivía en la carne. Y no se puede negar que las almas de los difuntos reciben alivio por la piedad de sus parientes vivos, cuando por ellas se ofrece el sacrificio del Mediador o cuando se hacen limosnas en la Iglesia» [22].

SAN CESÁREO DE ARLÉS: «Porque, si no damos gracias a Dios en la tribulación ni procuramos redimir los pecados con buenas obras, seremos retenidos en aquel fuego purificador *(purgatorio igne)*, hasta que todos los pecados leves, a modo de madera, heno, paja, queden consumidos. Pero algunos dicen: «No me importa el tiempo que me detenga, con tal de llegar al fin a la vida eterna». Que nadie diga eso, hermanos, porque aquel fuego purificador será más tremendo que cualquier penalidad que se pueda pensar, o ver, o sentir en este mundo» [23].

SAN JUAN CRISÓSTOMO: «Pensemos en procurarles algún alivio del modo que podamos... ¿Cómo? Haciendo oración por ellos y pidiendo a otros que también oren, y dando limosnas... *Porque no sin razón fueron establecidas por los apóstoles mismos estas leyes;* digo el que, en medio de los venerandos misterios, se haga memoria de los que murieron... *Bien sabían ellos que de esto sacan los difuntos grande provecho y utilidad.* Porque ¿cómo no aplacaremos a Dios orando por ellos en aquel solemne momento, cuando todo el pueblo está con las manos levantadas al cielo junto con todo el clero—el

17 Cf. *Inst. christ.*, l.3 c.5,10.
18 El lector que quiera una abundante información patrística la encontrará en el citado artículo de MICHEL, *Purgatoire:* DTC 13,1179-1237.
19 *De corona*, 3: ML 2,79; RJ 367.
20 *De anima*, 58: ML 2,752; RJ 352.
21 *Epist.* 39,4: ML 16,1146.
22 *Enquiridion*, 109-110: ML 40,283; RJ 1934.
23 *Serm.* 104,2: ML 39,1946; RJ 2233.

sacerdocio todo—y está delante aquella soberana Víctima que infunde pavor?» [24].

SAN ISIDORO DE SEVILLA: «Ofrecer el sacrificio por el descanso de los difuntos, rogar por ellos, es una costumbre observada en el mundo entero. Por esto creemos que *se trata de una costumbre enseñada por los mismos apóstoles.* En efecto, la Iglesia católica la observa en todas partes; y si ella no creyera que se les perdonan los pecados a los fieles difuntos, no haría limosnas por sus almas ni ofrecería por ellas el sacrificio a Dios» [25].

Los textos podrían multiplicarse indefinidamente. A través de ellos aparece clarísima la fe de la Iglesia en las purificaciones de ultratumba.

Y si a los textos de los Santos Padres añadimos el argumento *litúrgico* sacado de las oraciones en favor de los difuntos que se leen en las liturgias hierosolimitana, romana, alejandrina, etiópica y milanense desde los tiempos primitivos; y los *epitafios* y demás *inscripciones funerarias* en las Catacumbas, en las que se alude con frecuencia a las purificaciones del más allá—«Que Dios refrigere tu espíritu»; «Ursula, seas recibida por el Señor»; «Victoria, tenga en el bien un refrigerio tu espíritu»; «La eterna luz brille en ti, en Cristo, ¡oh Timoteal», etcétera [26]—, hay que concluir que la prueba de tradición en torno a la existencia del purgatorio es una de las más firmes y seguras de toda la teología católica.

Veamos ahora qué puede añadir la razón teológica a los datos positivos de la divina revelación contenida en las Sagradas Escrituras y en la tradición oral.

4. LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Tratándose de una verdad estrictamente *sobrenatural*, la razón humana no podría llegar jamás a demostrar la existencia del purgatorio si esta verdad no nos hubiera sido revelada por Dios. Pero, presupuesto el dato revelado, la razón puede encontrar argumentos convincentes que muestren la soberana belleza del dogma del purgatorio y su admirable concordancia y armonía con los dogmas cristianos.

Escuchemos en primer lugar al Doctor Angélico exponiendo el argumento teológico con la fuerza y vigor en él característicos:

«De los principios que hemos expuesto más arriba puede deducirse fácilmente la existencia del purgatorio. Porque, si es verdad que la contrición borra los pecados, no quita del todo el reato de pena que por ellos se debe; ni tampoco se perdonan siempre los pecados veniales aunque desaparezcan los mortales. Ahora bien: la justicia de Dios exige que una pena proporcionada restablezca el orden perturbado por el pecado. Luego hay que concluir que todo aquel que muera contrito y absuelto de sus pecados, pero sin haber satisfecho plenamente por ellos a la divina justicia, debe ser castigado en la otra vida.

Negar el purgatorio es, pues, blasfemar contra la justicia divina. Es, pues, un error, y un error contra la fe. Por eso San Gregorio Niseno añade a las palabras citadas más arriba: «Nosotros lo afirmamos y creemos como

24 *In epist. ad Phil.*, hom.3, 4: MG 62,203; RJ 1206.
25 *De eccles. off.*, 1,18,11: ML 83,757.
26 Cf. MARUCHI, *Elementi di archeologia cristiana*, t.1 p.191s.

una verdad dogmática». Y la misma Iglesia universal manifiesta su fe en él por las oraciones que hace por sus difuntos «a fin de que sean liberados de sus pecados»; lo cual no puede entenderse sino de los que están en el purgatorio. Ahora bien: el que resiste a la autoridad de la Iglesia incurre en el pecado de herejía» [27].

En su magnífica *Suma contra gentiles* establece Santo Tomás la prueba de razón sobre la existencia del purgatorio en la siguiente forma:

«Sin embargo, se ha de tener en cuenta que, por parte de los buenos, puede haber algún impedimento para que sus almas no reciban, una vez libradas del cuerpo, el último premio, consistente en la visión de Dios. Efectivamente, la criatura racional no puede ser elevada a dicha visión si no está totalmente purificada, pues tal visión excede toda la capacidad natural de la criatura. Por eso se dice de la Sabiduría que *nada manchado hay en ella* (Sap. 7,25); y en Isaías se dice: *Nada impuro pasará por ella* (Is. 35,8). Y sabemos que el alma se mancha por el pecado al unirse desordenadamente a las cosas inferiores; de cuya mancha se purifica en realidad en esta vida mediante la penitencia y los otros sacramentos, como se dijo antes.

Pero a veces acontece que tal purificación no se realiza totalmente en esta vida, permaneciendo el hombre deudor de la pena, ya por alguna negligencia u ocupación o también porque es sorprendido por la muerte. Mas no por esto merece ser excluido totalmente del premio, porque pueden darse tales cosas sin pecado mortal, que es lo único que quita la caridad, a la cual se debe el premio de la vida eterna, como se ve por lo dicho en el libro tercero. Luego es preciso que sean purgadas después de esta vida antes de alcanzar el premio final.

Pero esta purificación se hace por medio de penas, tal como se hubiera realizado también en esta vida por las penas satisfactorias. De lo contrario, estarían en mejor condición los negligentes que los solícitos si no sufrieran en la otra vida la pena que por los pecados no cumplieron en ésta. Por consiguiente, las almas de los buenos que tienen algo que purificar en este mundo, son detenidas en la consecución del premio hasta que sufran las penas satisfactorias.

Y ésta es la razón por la cual afirmamos la existencia del purgatorio, refrendada por el dicho del Apóstol: *Si la obra de alguno se quemare, será perdida; y él será salvo, pero como quien pasa por el fuego* (1 Cor 3,15). A esto obedece también la costumbre de la Iglesia universal, que reza por los difuntos, cuya oración sería inútil si no se afirmara la existencia del purgatorio después de la muerte; porque la Iglesia no ruega por quienes están en el término del bien o del mal, sino por quienes no han llegado todavía» [28].

Los argumentos de Santo Tomás, tomados de las exigencias de la divina justicia, son definitivos y dejan zanjada la cuestión desde el punto de vista teológico. Pero para mayor abundamiento vamos a llegar al mismo resultado desde otros ángulos de visión de la razón teológica. Helos aquí:

1.º Lo exige así la santidad de Dios.—Como veremos al hablar de la visión beatífica, entre los bienaventurados y Dios se establece una unión tan íntima y estrecha, que el entendimiento humano

[27] *De purgatorio* (Suppl.), a.1.
[28] *Contra gentes*, IV,91.

se une a la divina esencia sin intermedio alguno de especie intelectual creada. Ahora bien: esta compenetración tan entrañable que—salvo la unión hipostática—ya no puede ser más íntima y profunda, requiere en el ser creado una pureza exquisita y una limpieza total. Como es evidente que en esta vida apenas puede concebirse tamaña integridad moral, parece cosa cierta que—a excepción de los santos que sufrieron el martirio o un largo purgatorio acá en la tierra a base de las terribles «noches del alma» de que habla San Juan de la Cruz [29]—la inmensa mayoría de los bienaventurados pasaron antes de entrar en el cielo por las expiaciones ultraterrenas. Es un simple corolario y mera deducción, exigida por la santidad de Dios en contraste con la impureza y ruindad humanas.

2.º Lo reclama su divina Providencia.—A la divina Providencia corresponde facilitar a las criaturas sobre cuya frente brille el sello de Dios y que acertaron a lavar sus vestiduras en la sangre del Cordero (Apoc. 7,3-14) el medio de poder comparecer ante El enteramente purificadas y limpias. Como en esta vida es casi imposible lograrlo plenamente, es natural que la divina Providencia les haya preparado un lugar ultraterreno donde puedan completar lo que les falte.

Por eso, como veremos al estudiar los grandes consuelos que experimentan las almas del purgatorio, en medio del rigor de sus penas, están agradecidísimas a Dios por haberles proporcionado ese medio tan perfecto de purificación total y sufren gozosas los tormentos que las purifican y hermosean para comparecer ante El enteramente resplandecientes y limpias.

3.º Lo exige la fuerza coercitiva de la ley de Dios.—A la divina Sabiduría corresponde promulgar su divina ley con la suficiente fuerza coercitiva para hacerla cumplir en todas sus partes y en toda su extensión. Ahora bien: sin la amenaza del purgatorio, en el que han de sancionarse los pecados veniales o las reliquias de los mortales ya perdonados, los hombres descuidarían por completo el cumplimiento de los preceptos leves, no harían caso de los pecados veniales y omitirían la debida satisfacción por los pecados ya perdonados. Todo lo cual atentaría directamente contra la sabiduría de Dios y la fuerza coercitiva de su divina ley.

4.º Lo sospecha la simple razón natural.—Es tan lógica, tan clara y evidente la necesidad de una expiación ultraterrena, que llegaron a vislumbrarla los mismos filósofos paganos, que carecían totalmente de las luces de la fe. Y así Platón alude varias veces a un lugar ultraterreno donde se purifican las almas imperfectas antes de

[29] El propio San Juan de la Cruz estaba plenamente convencido de ello. Al explicar los diez grados de la escala mística de amor—el primero de los cuales es ya tan perfecto que hace «enfermar al alma de amor» (*Noche* II,19,1)—, solamente cuando llega al décimo y último grado —que «hace al alma asimilarse totalmente a Dios», elevación sublime alcanzada por poquísimos santos—escribe el gran místico carmelita: «Porque éstos, que son pocos, por cuanto ya por el amor están purgadísimos, no entran en el purgatorio» (*Noche*, II,20,5). Lo cual quiere decir que todos los que no hayan alcanzado acá en la tierra estas alturas tendrán que pasar por el purgatorio antes de entrar en el cielo.

entrar en el reposo eterno [30]. Virgilio recoge esa misma creencia en la *Eneida* al describir las purificaciones que es menester sufrir antes de entrar en los Campos Elíseos, esto es, en el paraíso [31]. Y el filósofo Séneca, consolando a la noble Marcia por la muerte prematura de su hijo, escribe estas hermosas palabras, que parecen más bien de un santo Padre:

«Por esto no hay por qué corras al sepulcro de tu hijo: allí yace lo peor de él y lo más enojoso: huesos y cenizas, no menos ajenos a él que sus vestidos y otros abrigos de su cuerpo. Integro se fue y sin dejar nada de él huyó todo entero; y *después de haberse detenido un pequeño espacio de tiempo encima de nosotros, mientras se expurga y sacude de sí los vicios pegadizos y la herrumbre inherente a toda vida mortal*, fue encumbrado a las alturas, donde vuela entre las almas bienaventuradas» [32].

No debe maravillarnos demasiado encontrar en los poetas y filósofos paganos este lenguaje tan sensato. Es que no ya el espíritu cristiano iluminado por las luces de la fe, sino el simple buen sentido natural advierte fácilmente que las almas rectas y buenas que han penetrado en el más allá con algunas imperfecciones, no pueden experimentar un castigo eterno ni puedén penetrar en la recompensa final sin una previa purificación. La existencia del purgatorio no es solamente un dogma de fe, sino una exigencia lógica y un simple postulado del buen sentido natural.

Para redondear del todo la cuestión de la existencia del purgatorio, vamos a refutar ahora las principales objeciones lanzadas contra él, principalmente por los reformadores protestantes.

279. 4. **Objeciones contra el purgatorio.**—PRIMERA.—«La existencia del purgatorio no puede probarse por ninguna Escritura canónica» (Lutero).

RESPUESTA.—Ya hemos visto más arriba cuán falsa es esta afirmación, condenada por León X (Denz. 777).

SEGUNDA.—La satisfacción infinita ofrecida por Cristo por todos los pecados del mundo es de tal manera suficiente y sobreabundante, que hace injuria a su pasión y muerte quien exija todavía de nuestra parte una nueva satisfacción en este mundo o en el otro.

RESPUESTA.—A San Pablo le parecía lo contrario. ¿Qué significan si no aquellas palabras tan terminantes: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y *suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia*»? (Col. 1,24). Sin duda alguna, los méritos de Cristo son muy *suficientes* para rescatar la humanidad entera; pero para que esos méritos resulten *eficaces* es menester que nos sean aplicados individualmente. Esta aplicación se hace principalmente por los sacramentos y secundariamente por los actos meritorios y satisfactorios del hombre. Dios ha querido que después del bautismo—que nos aplica los méritos de Cristo de una manera *total* y enteramente *gratuita*, sin satisfacción alguna por nuestra parte—no se nos vuelvan a aplicar esos méritos de Cristo sino por la contrición y la confesión junto con la absolución del sacerdote (excepto el

30 Cf. *Gorgias*, 522s.; *Phaedon*, 113s.
31 Cf. *Eneida*, l.6 v.739s.
32 SÉNECA, *Consolación a Marcia*, n.25; en *Obras completas* traducidas por Lorenzo Riber (Aguilar, Madrid 1943) p.102.

caso de imposibilidad de confesarse, en el que sería suficiente la perfecta contrición). Pero, aun cuando se reciba válidamente la absolución sacramental, puede quedar en el alma—y queda de hecho la mayor parte de las veces—una huella o vestigio del pecado perdonado, algo así como queda en la pared la huella del clavo que acabamos de arrancar con unas tenazas [33]. Esa huella o vestigio—que es lo que se llama en teología *reato de pena temporal*—sólo puede borrarse por las indulgencias o por las obras satisfactorias del hombre en esta vida o en la otra.

TERCERA.—Perdonada del todo la culpa, debería perdonarse enteramente la pena, ya que el fundamento de la misma ha desaparecido.

RESPUESTA.—No se sigue en modo alguno la conclusión. Exceptuado el bautismo, que nos aplica enteramente los méritos de Cristo de una manera totalmente gratuita y misericordiosa, sin acto alguno por nuestra parte, es preciso en todos los demás casos que el hombre sufra una pena expiatoria por los pecados libre y voluntariamente cometidos.

Aun en el orden de la justicia humana vemos cómo se castiga al delincuente aunque esté perfectamente arrepentido de su crimen. No es suficiente al que ha raptado a la hija del rey restituirla intacta a su palacio: sufrirá un terrible castigo por su osadía y atrevimiento. Del mismo modo, el que ha profanado voluntariamente por el pecado la sangre del Hijo de Dios ha de sufrir, en este mundo o en el otro, una dolorosa expiación, además de reconocer humildemente su falta y de implorar arrepentido la misericordia divina. Todo esto no puede ser más lógico y natural a la luz del simple buen sentido.

CUARTA.—La misma relación hay entre la caridad y la recompensa eterna que entre el pecado mortal y el suplicio eterno. Pero los que mueren en pecado mortal descienden inmediatamente al infierno. Luego los que mueren en caridad entran inmediatamente en el cielo. No hay lugar para el purgatorio.

RESPUESTA.—No hay paridad entre ambas cosas. Para condenarse basta la privación de la gracia por cualquier pecado mortal. Para entrar en el cielo, en cambio, no basta la simple posesión de la gracia y la caridad, sino que se requiere, además, la limpieza absoluta de todo rastro o reliquia de los pecados perdonados. Ya los filósofos enseñan que el bien perfecto requiere *todas* las condiciones de bondad, mientras que el mal se produce por cualquier defecto [34].

QUINTA.—Dios, que es infinitamente misericordioso, se inclina más prontamente a recompensar el bien que a castigar el mal. Ahora bien: así como los que están en estado de gracia pueden haber cometido pecados veniales que no merecen el castigo eterno, así los que están en pecado mortal pueden haber realizado ciertos actos buenos que no merecen el premio eterno. Y como estos actos buenos no se les premia a los malos, hay que concluir que tampoco se castigan a los buenos aquellos pecados veniales.

RESPUESTA.—El que cae en pecado mortal hiere de muerte todas sus buenas obras anteriores y queda imposibilitado para toda obra meritoria mientras permanezca en tan miserable estado. Por lo mismo, es falso que el que muere en pecado mortal tenga alguna obra meritoria por la que se le podría o debería premiar. En cambio, el que muere en gracia de Dios puede muy bien tener alguna culpa ligera—o el reato de las culpas anteriores—, que requiere previa purificación antes de recibir la recompensa final [35].

33 Cf. I-II,87,6; III,86,4; *De purgatorio* (Suppl.) a.7.
34 Cf. SANTO TOMÁS, *De purgatorio* (Suppl.) a.1 ad 2.
35 Cf. SANTO TOMÁS, ibid., ad 3.

II. LUGAR DEL PURGATORIO

280. Como ya dijimos al hablar de las *mansiones de ultratumba*, las almas separadas no necesitan un lugar determinado, ya que, a diferencia de los cuerpos, no ocupan ningún lugar circunscriptivo. Y aunque es cierto que después de la resurrección de la carne los cuerpos resucitados ocuparán forzosamente algún lugar—con lo que parece que hay que atribuir al cielo y al infierno un lugar determinado—, esto no afecta para nada al purgatorio, ya que después del juicio final habrá dejado de existir. El dogma del purgatorio puede, pues, salvarse perfectamente admitiendo un *estado* purificador del alma, sin referirlo a un determinado lugar.

Sin embargo, como ya explicamos en aquel otro capítulo, la tradición cristiana ha concebido el purgatorio como un lugar determinado, como una especie de prisión donde las almas quedarían en cierto modo *encadenadas* por la justicia vindicativa de Dios. Según el cardenal Billot, la existencia de ese lugar—lo mismo que los del cielo y el infierno—«responde a un sentimiento de los Padres y de los teólogos, del que nadie puede apartarse sin gran temeridad» [36].

Con todo, es preciso advertir que esta cuestión del lugar no pertenece en modo alguno al depósito de la fe católica, aunque no faltan teólogos que pretenden apoyar este dato en la misma revelación [37]. Santo Tomás de Aquino expone el pensamiento tradicional con mucha reserva y modestia, advirtiendo expresamente que no se trata de una verdad de fe ni plenamente demostrada por la razón teológica. He aquí sus propias palabras:

«La Sagrada Escritura nada nos dice sobre el lugar donde está situado el purgatorio, y sobre este punto la razón está desprovista de argumentos decisivos. Sin embargo, es probable, y está más conforme a las declaraciones de los Padres y a muchas revelaciones particulares, que el lugar del purgatorio es doble. *Según la ley común*, es un lugar inferior, contiguo al infierno, de tal suerte que un mismo fuego atormenta a los condenados y purifica a los justos; pero los condenados están situados en la parte inferior, como corresponde a su situación moral. *Por disposición particular* de la divina Providencia, algunos difuntos pasan su purgatorio en diversos y determinados lugares, ya sea para instrucción de los vivos, ya para obtener de ellos los sufragios de la Iglesia que alivien sus tormentos.

Algunos creen que la ley común y general es que el lugar donde el hombre pecó sea el de su propio purgatorio. Pero esto no parece probable, ya que entonces tendría que recorrer sucesivamente todos los lugares donde pecó y no podría ser purificado de todos sus pecados a la vez.

Otros pretenden que, según la ley común, el purgatorio está colocado por encima de nosotros, o sea, entre el cielo y la tierra, como corresponde al estado de esas almas colocadas a medio camino entre la tierra y el cielo. Pero este argumento no prueba nada, porque los habitantes del purgatorio no son castigados por lo que tienen de superior a nosotros, sino por lo que hay en ellos de inferior, o sea, por el pecado» [38].

36 Cf. BILLOT, *De novissimis*, q.2 § 3 p.43.
37 Así, por ejemplo, HUGÓN, *De novissimis* en su *Tract. dogmat.*, t.3 p.762.
38 SANTO TOMÁS, *De purgatorio* (Suppl.) a.2.

En resumen: que nada se sabe con certeza sobre este particular. A título de curiosidad, y sin que nosotros compartamos por entero su opinión, vamos a recoger las palabras de un teólogo contemporáneo para que el lector vea hasta dónde se puede llegar dentro de la ortodoxia católica:

«En ninguna de las definiciones de la Iglesia relativas al cielo, al purgatorio o al infierno puede encontrarse ninguna alusión a un lugar. La enseñanza oficial de la Iglesia afecta más bien al *estado* de las almas separadas con relación a su fin sobrenatural: o la posesión de este fin por la visión beatífica, y éste es el estado glorioso del cielo; o la aversión total y definitiva de Dios, y es el estado de condenación en el infierno; o el retraso de la entrada en el cielo como consecuencia de una purificación todavía necesaria, y éste es el estado de purgatorio.

Una vez establecido este principio, creemos que para salvaguardar lo esencial del sentimiento de los Padres y teólogos, «del que nadie puede apartarse sin gran temeridad» (Billot), no se impone en modo alguno una exégesis material, por así decirlo, de los textos escriturísticos y conciliares. Sabido es la parte considerable de simbolismo que se encuentra bajo expresiones que parecerían justificar la realidad de los receptáculos. Las «partes inferiores de la tierra» son concebidas en relación con la pena de los que, condenados para toda la eternidad o alejados temporalmente de Dios, no pueden menos que permanecer alejados del cielo. El cielo, por el contrario, es la morada relacionada con el estado de los elegidos, que están ya en posesión de Dios. Aunque Dios esté presente en todas partes, ¿no está, acaso, de un modo apropiado, más particularmente, en la parte concebida como superior al mundo creado, el cielo, ya que es El el dueño soberano de todas las cosas?

Este simbolismo, sin embargo, se apoya sobre un fundamento real, a saber, la *existencia de un más allá*, en el cual realísimamente los espíritus puros y las almas deberán gozar de la bienaventuranza con Dios o ser alejados de El por el sufrimiento. Y este fundamento muestra bien claro que no se trata aquí de una cuestión de puro simbolismo, sino de una verdadera *analogía*. En definitiva es la gran ley teológica de la analogía la que conviene aplicar en nuestra concepción de las localizaciones de la vida futura.

Estas localizaciones no podrían ser concebidas de una manera unívoca a las de esta vida. En esta vida, toda localización supone seres corporales: unos son contenidos en otros por la yuxtaposición de sus superficies respectivas. Los límites superficiales del continente forman así el lugar del contenido: *terminus continentis immobilis primus*, dice Santo Tomás explicando a Aristóteles (IV *Phys.*, lect.6). Suprimid los cuerpos: nada de lugar posible en el sentido filosófico de la palabra. Más aún: concebid un cuerpo sin continente; este cuerpo, a pesar de ser material, no tiene, propiamente hablando, localización alguna [39]. Santo Tomás admite esta posibilidad para el cuerpo glorioso de Cristo [40].

Para llegar a formarnos un concepto unívoco de la localización de los habitantes del mundo del más allá serían, pues, precisas dos cosas: *a)* que esos habitantes fuesen no solamente espíritus, sino cuerpos; y *b)* que su localización se hiciera necesariamente en los límites del mundo material. En cuanto al primer punto—aparte de Nuestro Señor Jesucristo y de su Madre santísima—, los habitantes del más allá son todos puros espíritus (ángeles) o, hasta la resurrección general, almas separadas de sus cuerpos, asimilables, por lo mismo, a los espíritus puros. En cuanto al punto segundo, nadie ad-

39 Cf. REMER, *Philosophia scholastica*, t.2 (Prato 1895) p.97.
40 Cf. III,57,4.

mitirá que el mundo material creado sea infinito; puede admitirse, por consiguiente, *fuera de los límites del mundo material creado*, la existencia de cuerpos humanos—como el cuerpo del Salvador o de la Virgen—que escapan totalmente a las leyes conocidas de la localización. La univocidad del concepto de la localización debe, pues, ser excluida de nuestra teología de la vida futura.

Esta simple observación abre perspectivas sin límites, ante las cuales nuestra inteligencia debe pura y simplemente reconocer su impotencia. Los tartamudeos con los cuales describimos la vida del más allá no pueden proporcionar otra cosa que fórmulas sugeridas por las de acá abajo, pero cuya significación es necesariamente muy distinta para las cosas de la otra vida.

He aquí nuestras conclusiones:

1.ª Sería un verdadero abuso querer encontrar en las palabras de la Escritura y en las fórmulas conciliares una expresión adecuada o simplemente una indicación suficiente relacionada con la localización de los seres en la otra vida. Aun cuando se hubiera dado una definición sobre los receptáculos de las almas, esta definición debería todavía, en cuanto al sentido que habría que darle, seguir las leyes de la analogía. Con mayor razón aún se impone, pues, la analogía a propósito de ideas que no han sido más que «sugeridas» por la Escritura y los concilios.

2.ª En segundo lugar, sería abusar extrañamente querer llegar a un concepto positivo de la localización de las almas en el otro mundo. Situar el infierno o el purgatorio en el centro de la tierra—Suárez recuerda que la doctrina «común» de los teólogos sitúa el purgatorio en un lugar único y determinado hacia el centro de la tierra (o.c., disp.45 sect.2 n.3-4) y lo prueba por la Escritura (Phil. 2,1; Apoc. 5.3; Eccli. 24,45, etc.) y por la razón (n.5-7)—, discutir sobre la proximidad o lejanía de los otros lugares inferiores, limbos o infierno (cf. SUÁREZ, ibid., n.8-15), nos parece imaginativo y arbitrario. Si el fuego del infierno debiera ser un argumento en favor de esta opinión, sería preciso que fuese un fuego material como el nuestro. Mas ¿qué se sabe de la naturaleza de ese fuego real? [41]

El argumento se hace más frágil todavía con relación al fuego del purgatorio, en el que la realidad misma puede ponerse en tela de juicio sin ofender la doctrina de la Iglesia. La postura más sabia es, pues, la de abstenerse de toda precisión; perteneciendo al mundo de los espíritus y del más allá—pondérese todo el valor de este término: *extramundial*—, los lugares del infierno, del paraíso, de los limbos y del purgatorio escapan seguramente a nuestras categorías. Si nosotros los concebimos por analogía con lo que podemos imaginar acá abajo, sepamos que esto no es más que una analogía, de la que no nos está permitido escudriñar su valor exacto y que nos autoriza simplemente a afirmar que *existen*, pero sin poder decir lo que ellos son.

3.ª Queda por explicar la *presencia* del alma en este «lugar» del purgatorio. Según la filosofía tomista, el espíritu no está por sí mismo en un lugar. El ángel puede estar presente en ciertos lugares porque puede ejercer en ellos una acción. Parece difícil afirmar que el alma separada esté presente de esa manera. Silvestre de Ferrara acepta esta explicación *(In Sum. cont. gentes*, l.3 c.68); pero ¿cómo explicar la acción del alma en un lugar, independientemente del cuerpo? Puede ser que haya que comprender simplemente esta presencia del alma en los lugares de felicidad, de purificación o de expiación, por una determinación *de orden puramente intelectual*: en virtud de una dispensación divina, el alma estaría determinada a conocer en particular únicamente las cosas que están en el lugar que le asigna la

41 Véanse los n.232-233 de esta obra, donde hablamos de la naturaleza del fuego real del infierno. *(Nota del autor.)*

justicia de Dios o los acontecimientos que suceden; así, este «lugar» vendría a ser, por así decirlo, su residencia especial y asignada.

Esta explicación, propuesta por Billot *(De novissimis*, q.2 § 3 p.45), abre perspectivas interesantes sobre el modo analógico de concebir el lugar del purgatorio. El teólogo jesuita añade: «Puede ser que fuera necesario decir algo más, pero de este «algo más» no puedo decir otra cosa que confesar mi ignorancia» (ibid.). Tengamos nosotros la misma humildad» [42].

III. NATURALEZA DEL PURGATORIO

281. Examinada la cuestión de su existencia y lo que hay que pensar sobre su acotamiento o circunscripción a un determinado lugar, vamos a estudiar ahora la naturaleza íntima del purgatorio.

Ante todo nos apresuramos a decir que la Iglesia nada ha definido sobre esta cuestión. Pero es doctrina común, sólidamente fundada en los principios teológicos más firmes, que, a semejanza del infierno, hay en el purgatorio una doble pena, que corresponde a los dos aspectos del pecado: la de *daño* (o dilación de la gloria), en castigo de la aversión de Dios, y la de *sentido*, por el goce ilícito de las cosas creadas.

«En el purgatorio—escribe Santo Tomás—hay una doble pena: una de *daño*, en cuanto que se les retrasa la visión de Dios; y otra de *sentido*, en cuanto son castigados con fuego corporal. Y son ambas tan intensas, que la pena mínima del purgatorio excede a la mayor de esta vida» [43].

Sin embargo, no pensemos que el purgatorio es como un infierno temporal. La diferencia entre esas penas y sus correspondientes en el infierno es *substancial* y casi infinita. Vamos a precisarlo al estudiar separadamente cada una de ellas.

A) La pena de dilación de la gloria

282. 1. **El nombre.**—Ante todo es preciso advertir que la expresión *pena de daño* con que suele designarse a esta pena es inadecuada para significar el retraso en la visión de Dios que experimentan las almas del purgatorio. Propiamente hablando, sólo en el infierno se da una verdadera pena de *daño*, ya que ella es el castigo ultraterreno a la aversión *actual* de Dios, que no se da en las almas del purgatorio.

El gran teólogo cardenal Cayetano prueba hermosamente que no hay en el purgatorio verdadera pena de *daño*. Su razonamiento es el siguiente. En el purgatorio se expían únicamente los pecados veniales (perdonados o no antes de morir) y los pecados mortales ya perdonados antes de la muerte. Por otra parte, la pena de daño corresponde al pecado por la aversión a Dios realizada por el pecador al cometerlo, y la pena de sentido corresponde al goce ilícito de las cosas creadas.

Ahora bien: por los pecados veniales no se debe a nadie pena de daño, ya que el hombre no se aparta por ellos de Dios como último fin, sino tan

42 MICHEL, *Purgatoire:* DTC 13,1311-1313.
43 *De purgatorio* (Suppl.) a.3.

sólo se desvía un poco del recto camino, pero conservando su tendencia principal a Dios. Y a los pecados mortales ya perdonados tampoco corresponde la pena de daño, ya que la aversión a Dios que hubo cuando fueron cometidos fue rectificada por el pecador al arrepentirse de ellos y volverse nuevamente a El. Luego en el purgatorio no se da verdadera pena de daño por ninguna clase de pecados [44].

Sin embargo, es cierto y de fe que las almas del purgatorio sufren en castigo de sus pecados un *aplazamiento* o dilación de la visión beatífica, que hubieran podido gozar desde el instante mismo de la muerte si no lo hubiera impedido el reato de pena que tenían pendiente con la divina justicia; y en este sentido ese aplazamiento tiene carácter de verdadera pena o castigo. Este aplazamiento o retraso de la visión beatífica es lo que suele designarse en teología con el nombre de *pena de daño* del purgatorio.

Modernamente, y de acuerdo con las explicaciones que acabamos de dar, se ha propuesto un cambio de terminología en la designación de esta primera y más importante pena del purgatorio. Escuchemos a un teólogo contemporáneo:

«La expresión *pena de daño* es retenida por la mayor parte de los teólogos. Citemos, entre los modernos, a Bautz, Palmieri, Mazzella, Tanquerey, Hugon, Lépicier. Sin embargo, la mayoría de estos autores corrigen, al explicarla, el sentido de la palabra *daño* aplicada a la pena de privación, o mejor, como dicen ellos, de la *dilación* de la visión beatífica. No se trata, pues, en realidad, de pena de daño en el sentido propio de la palabra. Los teólogos Ch. Pesch y Hervé notan expresamente que no se trata sino de un daño en cierto sentido *(secundum quid)*, y Billot nos parece haber roto felizmente con la terminología recibida al hablar simplemente de la pena de la *dilación de la gloria*. Es una verdadera pena—escribe—, puesto que *priva* a las almas de la visión beatífica en el momento en que hubieran podido y debido poseerla. Y ésta es precisamente la característica que distingue la dilación del purgatorio de la de los limbos antes de Jesucristo. Para los justos de los limbos no había llegado todavía el tiempo de la visión beatífica; luego su dilación no tenía ningún carácter penal.

Por nuestra parte creemos que la expresión «pena de daño» debería ser eliminada totalmente de la terminología relativa al purgatorio. Todo el mundo está de acuerdo en reconocer que el pretendido *daño* del purgatorio no es sino muy lejanamente análogo al *daño* del infierno; ¿por qué, pues, mantener una expresión capaz de inducir a error sobre el verdadero estado de las almas del purgatorio? El solo hecho de la esperanza y de la certeza de la salvación quita a la privación temporal de la vista de Dios el carácter de una verdadera condenación» [45].

283. 2, Naturaleza e intensidad.—Pero, más que la cuestión del nombre que haya de dársele, interesa averiguar la naturaleza e intensidad de esa pena, que constituye la quintaesencia del purgatorio, a semejanza de la pena de daño en el infierno. Y, en este sentido, toda la tradición católica está de acuerdo en que se trata de una pena intensísima, humanamente imposible de describir. Escuchemos, sin embargo, algunos balbuceos de los teólogos y místicos experimentales.

[44] CAYETANO, *Opera*, t.1 tr.4, *De attritione et contritione*, q.4.
[45] MICHIEL, *Purgatoire*: DTC 13,1290-1291.

«Las almas justas—escribe el gran teólogo Lesio [46]—, en el momento mismo en que la gloria que les está preparada debía de habérseles dado, se ven rechazadas y relegadas a un cruel exilio hasta que hayan satisfecho del todo las penas debidas por los pecados pasados. Con ello experimentan un dolor incomparable.

Cuán grande sea este dolor, podemos conjeturarlo por cuatro consideraciones. En primer lugar se ven privadas de un tan gran bien precisamente en el momento en que hubieran debido gozarlo. Ellas comprenden la inmensidad de este bien con una fuerza que iguala únicamente a su ardiente deseo de poseerlo. En segundo lugar advierten claramente que han sido privadas de ese bien por su propia culpa. En tercer lugar deploran la negligencia que les impidió satisfacer por aquellas culpas cuando hubieran podido hacerlo fácilmente, mientras que ahora se ven constreñidas a sufrir grandes dolores; y este contraste aumenta considerablemente la acerbidad de su dolor. Finalmente, se dan perfecta cuenta de qué tesoros inmensos de bienes eternos, de qué grados de gloria celestial tan fácilmente accesibles les ha privado su culpable negligencia durante su vida terrestre. Y todo esto, aprehendido con conciencia vivísima, excita en ellas un vehementísimo dolor, como acá en la tierra lo experimentamos también de algún modo en las cosas humanas cuando se juntan y reúnen esas cuatro circunstancias.

Así, pues, es creíble que aquel dolor sea muchísimo mayor que el que los hombres pueden llegar a concebir en esta vida por los daños materiales; porque aquel bien es muchísimo más excelente, y la aprehensión más viva, y más ardiente el deseo de poseerlo».

Un teólogo contemporáneo, recogiendo el sentir de los grandes maestros anteriores, se expresa de la siguiente manera:

«En el momento mismo en que el alma se separa de su cuerpo, desprendida de los lazos de la tierra e inaccesible a las impresiones de los sentidos, siente despertar en sí misma esta hambre devoradora y esta sed de felicidad que, por una tendencia irresistible, la lleva impetuosamente hacia Dios, único capaz de satisfacerla y saciarla. Mientras el alma no entra en posesión del Bien soberano por el que suspira con todas las fuerzas de su ser, experimenta una tortura a la que no podrían compararse en modo alguno todos los males de la tierra [47]. La visión beatífica, dice Suárez, es un bien tan grande, que poseerla un solo día, y aun una sola hora, proporciona una felicidad que sobrepasa infinitamente el gozo que causaría la posesión simultánea de todos los bienes de la tierra durante una larga existencia. La visión beatífica, concedida tan sólo unos instantes, sería una recompensa sobreabundante y fuera de toda proporción por todas las buenas obras que se pueden practicar y por todas las pruebas que se pueden sufrir acá en la tierra. Por consiguiente, el retraso de este gozo impuesto a un alma que, separada de su cuerpo, tiene una necesidad imperiosa de esta beatitud infinita, causa una pena que sobrepuja incomparablemente en amargura y en sufrimiento a todos los males de la tierra.

Las almas del purgatorio reciben de Dios luces que les hacen comprender cuán grande es el bien del que se ven privadas. Y al mismo tiempo se enciende en ellas, hacia la belleza infinita que conocen, un amor tan intenso, que les vuelve el alejamiento de Dios más penoso y terrible que mil muertes [48]. Su ardiente amor a Dios es la causa de su suplicio. No se trata solamente de un hambre insaciable y de una sed inextinguible de Dios: es una

[46] *De perf. div.*, l.13 c.17.
[47] Cf. SANTO TOMÁS, *In IV Sent.*, l.4 dist.21 q.1 a.1 q.3.
[48] Cf. SUÁREZ, *De purgatorio*, disp.46 sect.3 n.1: Opera omnia, t.22 p.917s.; BELARMINO, *De purgatorio*, l.2 c.10.14: Opera omnia, t.3 p.118.120.

fiebre de Dios, fiebre abrasadora, de una incalculable intensidad, porque su grandeza se mide por la del objeto cuya privación les tortura. Es un dolor de otro orden completamente distinto a los dolores de la tierra: *dolor trascendente*, como es trascendente el estado de las almas separadas de sus cuerpos, estado del que no tenemos actualmente la experiencia personal ni siquiera una idea clara, y que les proporciona la facultad de sufrir de una manera completamente distinta de la que se sufre en este mundo» [49].

El P. Garrigou-Lagrange expone estos sufrimientos en la siguiente forma:

«Desde que el alma justa está separada del cuerpo, según el orden radical de su vida, debería ver a Dios, si no fuesen obstáculo las culpas no expiadas; por lo que experimenta *un hambre insaciable de Dios*. Comprende más, sin comparación, que en la vida terrena, que su voluntad es de una profundidad sin límites, y que Dios sólo, visto cara a cara, puede colmarla y atraerla irresistiblemente. Desde entonces siente vivísimamente el *vacío inmenso* que produce en ella la privación de Dios; vacío que la hace más ávida del Bien supremo.

Hay, pues, en las almas del purgatorio un deseo muy intenso de Dios, que supera con mucho el *deseo natural* (condicional e ineficaz) de ver a Dios que se da en la vida presente en muchos hombres, y del que habla Santo Tomás (I,12,1). El deseo de que ahora hablamos nosotros es un deseo *sobrenatural*, que procede de la esperanza infusa y también de la caridad infusa. Es un deseo eficaz, que será infaliblemente satisfecho, pero más tarde; y en la espera no hay distracción, ocupación ni sueño que lo hagan olvidar.

Ha llegado la hora de ver a Dios; pero Dios, a causa de las culpas no expiadas, niega su visión por un tiempo más o menos largo. Se ha buscado uno a sí mismo en vez de buscarle a El, y ahora no le encuentra» [50].

Oigamos ahora a los místicos experimentales a quienes Dios Nuestro Señor ha hecho sentir algo de lo que sufren las almas del purgatorio. Valga por todos el testimonio de Santa Catalina de Génova en su famoso *Tratado del purgatorio*, que goza de gran reputación entre los teólogos:

«Sufren unos tormentos tan crueles, que ni el lenguaje puede expresar ni ninguna inteligencia comprender...

Cuando un alma culpable vuelve a su pureza primitiva, a aquella inocencia en que fue creada, vuelven a empezar sus comunicaciones con Dios. Entonces aquel instinto beatífico que había perdido, vuelve y se aumenta cada día; y el fuego del divino amor que la inflama la impele con tanta fuerza hacia su último fin, que todo impedimento que encuentre en su camino le es un tormento insoportable; y cuanto más claramente ve lo que la detiene, tanto más es lo que padece.

Siendo esto así, como las almas del purgatorio están exentas de la culpa del pecado, en adelante es la pena el único impedimento que se opone a la satisfacción de su instinto beatífico; y como ven que no hay más que esta débil barrera que les impide ir a Dios..., este conocimiento enciende

49 T. Ortolan, *Dam.*: DTC 4,18. Cf. Monsabré, *Exposición del dogma católico*, conf.97: *El purgatorio* (ed. Vergara 1895).

50 Garrigou-Lagrange, *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950) p.4 c.4 p.239-241.

en ellas un fuego que las devora, fuego absolutamente parecido al fuego del infierno.

Sin embargo, su estado es diferente del de los condenados, puesto que, si ellas sufren la pena, están exentas de la culpa que hace a los condenados para siempre criminales y obliga a Dios a substraerles su bondad, lo que les reduce al estado de desesperación y los fija en una voluntad perversa, enteramente opuesta a la divina voluntad» [51].

Más adelante, al estudiar lo que llamaremos «consuelos del purgatorio», precisaremos un poco más las diferencias radicales entre ellas y los condenados del infierno a que alude en sus últimas palabras Santa Catalina de Génova. Por ahora baste dejar bien sentado que la pena de daño del purgatorio, proveniente de la dilación obligada de la visión beatífica, es de una intensidad incomprensible y constituye por sí misma el tormento más agudo de cuantos experimentan las almas del purgatorio.

Examinemos ahora algunas objeciones en torno a la pena de daño, que acabarán de redondear la doctrina sobre ella.

284. 3. Objeciones.—Primera.—La pena de daño corresponde a la aversión a Dios realizada por el pecado. Pero en las almas del purgatorio, arrepentidas de todos sus pecados con contrición vivísima, no hay aversión alguna a Dios. Luego en el purgatorio no existe ninguna pena de daño.

Respuesta.—Ya hemos dicho más arriba que, propiamente hablando, no hay en el purgatorio verdadera pena de daño, y esa objeción es precisamente uno de los argumentos del cardenal Cayetano para probarlo. Pero ello no impide que las almas del purgatorio tengan que sufrir una *dilación* de la visión beatífica, que les causa un tormento espantoso, parecido en cierto modo a la pena de daño del infierno, aunque con grandes y radicales diferencias. Cierto que no hay aversión alguna a Dios en las almas del purgatorio; pero, a consecuencia de los rastros y reliquias de los pecados pasados, no se encuentra en ellas el grado de pureza absoluta que requiere la visión beatífica, y es menester que se purifiquen del todo antes de ser admitidas en el cielo. En este sentido se puede decir que la dilación de la visión beatífica no tiene en las almas del purgatorio verdadero carácter de *pena de daño* (castigo por la aversión actual a Dios), pero es una exigencia del estado imperfecto de purificación en que se encuentran, que constituye, mientras subsista, un obstáculo insuperable para la visión beatífica.

Segunda.—Si la intensidad del amor a Dios es la causa de la intensidad de la pena por la dilación de la visión beatífica, hay que concluir que las almas *más santas*—o sea, las que amaron más a Dios—son las que más sufren en el purgatorio. Lo cual parece contra la justicia y la misma equidad natural.

Respuesta.—Suárez contesta con dos buenos argumentos: 1.º, con relación a la naturaleza misma de las cosas, la pena de la dilación de la vista y goce fruitivo de Dios ocasiona, sin duda, a las almas más santas mayores sufrimientos que a las menos perfectas; pero con relación a la divina justicia, este sufrimiento queda suavizado en proporción al grado perfectísimo con que las almas santas aceptan la divina voluntad, sin contar con que la esperanza cierta de un futuro grado de gloria muy elevado, con el que podrán glorificar inmensamente a Dios, suaviza también en gran manera ese sufri-

51 Santa Catalina de Génova, *Tratado del purgatorio* (ed. Barcelona 1946) p.34-37.

miento; y 2.º, la tristeza de las almas responde en mayor proporción a los grados de gloria perdidos [52] que a la dilación misma de la gloria; y en este sentido la tristeza y dolor de las almas menos perfectas ha de ser mucho mayor que la de las almas santas, precisamente porque las primeras han perdido para siempre mayor cantidad de grados de gloria que hubieran podido alcanzar con una mayor generosidad en el servicio de Dios acá en la tierra [53].

A estas razones de Suárez podría añadirse todavía un nuevo argumento tomado de lo que ocurre en este mundo con los místicos experimentales. Cuanto más elevado sea el grado de santidad a que Dios quiere llevar a un alma, tanto son más terribles las pruebas purificadoras—sobre todo la espantosa «noche del espíritu» de que habla San Juan de la Cruz—a que la somete, y ello aunque se trate de almas inocentes y puras que nunca ofendieron gravemente a Dios. No hay, pues, ningún inconveniente en que las almas más santas tengan que sufrir en el purgatorio algunas pruebas más dolorosas que las no tan perfectas, en atención al grado de gloria incomparablemente mayor que las aguarda en el cielo para toda la eternidad. No hay peligro alguno de que esas almas lleven a mal ese mayor sufrimiento transitorio que les ha de acarrear eternamente un bien tan grande y sublime.

B) La pena de sentido

Vamos a examinar las dos cuestiones fundamentales: existencia y naturaleza de la misma.

285. 1. **Existencia.**—La tradición católica está perfectamente de acuerdo en que las almas del purgatorio, además de la pena de dilación de la gloria en la forma que acabamos de exponer, sufren una especie de pena de *sentido* en castigo de los goces ilícitos de los bienes creados que se permitieron durante su permanencia en el cuerpo mortal. Este desorden existe en toda clase de pecados, incluso en los veniales, mientras que la aversión a Dios (a la que corresponde la pena de daño) no se da propiamente más que en el pecado mortal. En el purgatorio tiene que haber, por consiguiente, una pena de *sentido*, con mayor razón todavía que una pena de daño. Hasta aquí, repetimos, el acuerdo es completo en toda la tradición católica.

Sin embargo, algunos pocos teólogos, entre los que se encuentra San Roberto Belarmino [54], admiten como probable—fundándose en unas revelaciones referidas por San Beda el Venerable que no resisten, sin embargo, el examen de una crítica histórica severa—que en el purgatorio hay dos secciones o lugares perfectamente separados. El primero lo ocuparían las almas de los que tienen pecados positivos que purgar, y en él padecen la pena de daño y la de sentido. El segundo, en cambio, es un lugar agradable y florido, una especie de sala de espera a todo confort, en la que no hay otro sufrimiento que esperar la llegada del tren, que viene con retraso. A este segundo lugar irían las almas de los que murieron después de practicar muchas buenas obras, pero que no son lo suficientemente perfectas para entrar inmediatamente en el reino de los cielos. Estas tendrían, pues, una especie de pena de daño, sin ninguna pena de sentido.

Ni que decir tiene que la casi totalidad de los teólogos rechazan esta opinión. No se apoya en ningún fundamento serio, y, aunque no se la puede tachar de herética—ya que ni la Escritura ni la Iglesia enseñan positivamente lo contrario—, no puede admitirse teológicamente que la pena de daño no vaya acompañada en el purgatorio de alguna especie de pena de sentido, ya que es mucho más difícil de explicar aquélla—que ciertamente existe—en unas almas que no tienen aversión alguna a Dios.

286. 2. **Naturaleza.**—Si en la admisión de la pena de sentido para todas las almas del purgatorio está perfectamente de acuerdo la tradición católica—salvo las contadas excepciones que acabamos de indicar—, al tratar de determinar *en qué consiste* surgen profundas diferencias entre los teólogos y aun entre los Padres griegos y latinos. La controversia fundamental gira en torno a la existencia de un fuego *real y corpóreo* parecido al del infierno, si es que no se trata enteramente del mismo.

La tradición de los Padres latinos es casi unánime en favor del fuego real y corpóreo, en todo semejante al del infierno. Lo mismo opinan casi todos los teólogos escolásticos antiguos y modernos. Santo Tomás de Aquino identifica realmente ambos fuegos al colocar el purgatorio junto al infierno, de tal suerte que un mismo fuego atormentaría a los condenados y purificaría a los habitantes del purgatorio [55].

Muy otro era el sentir de gran número de Padres griegos. Admitiendo sin dificultad alguna la realidad corporal del fuego del infierno —que parece del todo clara en muchos textos de la Sagrada Escritura—, ponían, sin embargo, en tela de juicio que la pena de sentido del purgatorio consistiera también en un fuego corporal. Las razones que invocaban para dudarlo eran principalmente dos: el silencio de la Escritura, que nada nos dice sobre esto, a diferencia del fuego del infierno, del que habla con toda claridad; y el hecho de que, tratándose únicamente de *almas*, parece que no deben ponerse más que penas de tipo espiritual, a diferencia del infierno, adonde deberán ir también los cuerpos después de la resurrección de la carne.

La cuestión, como es sabido, se planteó en toda su fuerza en el concilio de Ferrara-Florencia celebrado por los años de 1438 a 1445, bajo el pontificado de Eugenio IV. Los teólogos latinos defendían la existencia en el purgatorio de un fuego real y corpóreo, mientras que los griegos lo negaban rotundamente. El concilio no quiso diri-

52 Esta afirmación no debe entenderse en un sentido egoísta—incompatible con el amor purísimo de Dios en que se abrasan las almas todas del purgatorio—, sino en cuanto que la pérdida de esos grados de gloria más altos determina una menor glorificación de Dios por parte de esas almas. Esto es lo que sienten por encima de todo las almas del purgatorio. *(Nota del autor.)*

53 Cf. SUÁREZ, *De purgatorio*, disp.46 sect.3 n.3-4: Opera omnia t.22 p.917.

54 BELARMINO, *De purgatorio*: Opera omnia, t.3 l.2 c.7 p.112.

55 Cf. *De purgatorio* (Suppl.) a.2. San Agustín explica hermosamente cómo una misma causa puede producir contrarios efectos según los sujetos sobre quienes recaiga: «Porque, así como con un mismo fuego resplandece el oro y la paja humea, y con un mismo trillo se quebranta la arista y el grano se limpia, y, aunque se expriman en una misma prensa el aceite y el alpechín, no por eso se confunden entre sí, así también una misma adversidad prueba, purifica y afina a los buenos, y reprueba, destruye y aniquila a los malos. Por consiguiente, en una misma calamidad, los pecadores abominan y blasfeman de Dios, y los justos le glorifican y piden misericordia; consistiendo la diferencia de tan varios sentimientos no en la calidad del mal que se padece, sino en la de las personas que lo sufren; porque, movidos de un mismo modo, exhala el cieno un hedor insufrible, y el ungüento precioso una fragancia suavísima» *(De civitate Dei*, l.1 c.8 n.2: ML 41,21). Todo esto puede aplicarse perfectamente a la cuestión que nos ocupa.

mir la contienda, limitándose a definir la doctrina del purgatorio en la siguiente forma:

«Definimos que... los verdaderos penitentes que salieren de este mundo antes de haber satisfecho con dignos frutos de penitencia por sus acciones y omisiones, son purificadas sus almas después de la muerte con penas purificadoras» (Denz. 693).

Como se ve, la fórmula florentina deja en pie la cuestión. Define la existencia de penas en el purgatorio, pero nada nos dice sobre su naturaleza íntima.

El concilio de Trento volvió a hablar—como ya vimos—de la existencia del purgatorio, pero nada dijo tampoco sobre la naturaleza de sus penas. No hay hasta el presente ninguna declaración dogmática de la Iglesia en este sentido.

Sin embargo, la sentencia que pone en el purgatorio un fuego real y corpóreo sigue siendo todavía hoy la más corriente y general en teología. Hay en su favor argumentos de gran peso, entre ellos un decreto pontificio que, aunque no consta con certeza que tenga carácter definitorio [56], tiene, sin embargo, una importancia excepcional como testimonio de la creencia de la Iglesia. En el cuestionario de Clemente VI a los armenios se lee la siguiente pregunta:

«Preguntamos si has creído y crees que existe el purgatorio, al que descienden las almas de los que mueren en gracia, pero no han satisfecho sus pecados por una penitencia completa. Asimismo, *si crees que son atormentados con fuego temporalmente* y que, apenas están purgadas, aun antes del día del juicio, llegan a la verdadera y eterna beatitud, que consiste en la visión de Dios cara a cara y en su amor» (Denz. 570s.).

En vista de este y de otros documentos pontificios tan claros y explícitos [57] y del sentir de la casi totalidad de los teólogos católicos —incluso entre los modernos—, nos parecería imprudente y temerario apartarnos de la doctrina tradicional. Esta es la conclusión a que llega también uno de los que mejor han estudiado el proceso histórico y el estado actual de la cuestión. Después de citar en favor del fuego real del purgatorio un gran número de Padres latinos y teólogos escolásticos—entre los que figuran San Alberto Magno, Santo Tomás, San Buenaventura, Lesio, Suárez y Belarmino—, se queda con la doctrina tradicional, haciendo suya la siguiente exposición de Suárez:

«Suárez ha profundizado mejor la cuestión. Después de haber notado que la realidad del fuego infernal, sin estar definida, se impone de tal modo a la

56 El P. Straub, S.I., afirma terminantemente en su tratado *De Ecclesia* que el documento de Clemente VI tiene valor de verdadera definición «ex cathedra»; pero sus argumentos no parecen decisivos. Véase sobre esto los dos artículos del P. Segarra, S.I., *¿Definiciones «ex cathedra» olvidadas?*, publicados en «Estudios Eclesiásticos» (1927) p.96-103 y (1928) p.542-552. Sea de ello lo que fuere, es cierto que el documento de Clemente VI tiene un gran valor dogmático, que nadie puede rechazar, al menos, sin manifiesta temeridad.

57 Existen también alusiones al *fuego* del purgatorio en otros documentos pontificios. Véase, por ejemplo, la declaración sobre ritos griegos hecha por Inocencio IV (concilio I de Lyón, 1245), donde, al hablar del purgatorio, se emplea la fórmula «*transitorio igne*» (Denz. 456); y, en nuestros días, la de Benedicto XV al extender a la Iglesia universal el privilegio de celebrar tres misas el día de los «fieles difuntos», donde se habla también de los atormentados con el *fuego* del purgatorio: *purgatorii igne cruciatos* (AAS 7 [1915] p.404).

creencia católica que la opinión contraria debe ser considerada como temeraria y próxima al error, este gran teólogo añade que todos los autores, hablando del fuego del purgatorio, emplean el mismo lenguaje que para describir el fuego del infierno. Por consiguiente, se trata, en su opinión, de un fuego corporal y verdadero.

Pero—se apresura a añadir Suárez—hay que guardarse mucho de establecer una paridad en la certeza de estas dos doctrinas, y esto por dos razones: 1.ª La Escritura habla frecuentemente, y en términos que no sufren la interpretación metafórica, del fuego del infierno, mientras que no hay más que un solo texto (1 Cor. 3,13-15) que puede relacionarse con el fuego del purgatorio, y todavía la interpretación de ese texto no es absolutamente cierta; y 2.ª El concilio de Florencia conoció perfectamente la divergencia de opinión entre los latinos y los griegos y no condenó el parecer de estos últimos. Estos motivos nos convencen plenamente de que la realidad del fuego del purgatorio no es un dogma de fe, ni siquiera una verdad tan cierta como la realidad del fuego del infierno. No se puede, pues, decir que la opinión que niega esta realidad del fuego del purgatorio sea digna de una censura grave; es suficiente con decir que es improbable.

Sin embargo, conservando a la doctrina de los latinos su carácter de opinión teológica, Suárez ensaya la demostración de su certeza a base de cuatro razones fundamentales: 1) el consentimiento unánime de los teólogos latinos; 2) la afirmación unánime de los Padres latinos en el concilio de Florencia; 3) su fundamento probable en 1 Cor. 3,13-15; y 4) revelaciones y visiones particulares» [58].

Queda únicamente por determinar cómo un fuego material y corpóreo pueda atormentar a un alma espiritual. Ya explicamos las diferentes opiniones al hablar del fuego del infierno, y nos limitamos aquí a remitir al lector a aquel otro lugar (cf. n.234). Todo se explica fácilmente si consideramos que ese fuego material es un *instrumento de Dios* para purificar al alma, y Dios puede muy bien utilizar un instrumento corporal para producir un efecto espiritual y aun sobrenatural; como ocurre, por ejemplo, con el agua del bautismo, que produce en el alma del bautizado nada menos que la gracia santificante. Oigamos al P. Garrigou-Lagrange explicar estas ideas:

«El fuego obra sobre el alma, no por propia virtud, sino como *instrumento de la justicia divina*, del mismo modo que el agua bautismal produce, bajo la influencia de Dios, la gracia en nuestra almas. Si no se ha estado bien dispuesto a recibir los instrumentos de la misericordia divina, habrá que sufrir de parte de los instrumentos de su justicia. Este modo de obrar del fuego es misterioso; tiene por efecto, según Santo Tomás, *ligar* en cierto modo al alma, es decir, impedirle obrar como ella quisiera y donde quisiera, y le inflige de este modo la humillación de depender de una criatura material. Sufrimiento que no deja de tener analogía con el que experimenta una persona paralítica, que no puede hacer los movimientos que quisiera» [59].

58 MICHEL, *Feu du purgatoire:* DTC 5,2260-2261. Cf. SUÁREZ, *De purgatorio*, disp.46 sect.2 n.2: Opera omnia, t.22 p.908.

59 GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.4.ª c.5 p.248-249; cf. SANTO TOMÁS, *Contra gentes*, IV,90, y *De purgatorio* (Suppl.) 70,3.

287. Escolio.—Las almas del purgatorio, ¿son atormentadas por los mismos demonios?

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y contesta negativamente. He aquí sus palabras:

«Así como después del juicio el eterno castigo de los condenados será el fuego encendido por la divina justicia, así es la misma justicia divina, y sólo ella, quien purifica a los elegidos al salir de este mundo. No se sirve del ministerio de los demonios, *que han sido vencidos por esas almas*, ni del ministerio de los ángeles, que no afligirían tan vehementemente a sus conciudadanos. Es posible, sin embargo, que los ángeles conduzcan las almas al purgatorio. Y cabe también que los mismos demonios estén de algún modo presentes, ya sea a la hora de su salida del cuerpo, para ver si tienen algún derecho sobre ellas; ya después en el purgatorio, para verlas sufrir y saciar así su odio» [60].

IV. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Examinadas ya las cuestiones fundamentales en torno al purgatorio—existencia y naturaleza de sus penas—, veamos ahora algunas cuestiones complementarias. Como hemos anunciado en el croquis inicial de este capítulo, pueden dividirse en tres series distintas, relativas, respectivamente, a las penas, a las almas o a nosotros mismos.

A) Con relación a las penas

Con relación a las penas, son cuatro las cuestiones principales que cabe examinar: su finalidad, intensidad, desigualdad y duración.

288. 1. Finalidad.—El objeto o finalidad de las penas del purgatorio no es otro que proporcionar al alma la limpieza total y pureza perfectísima que se requiere para ser admitido a la visión beatífica. Pero cabe preguntar si la expiación purificadora se refiere únicamente a la *pena* debida por los pecados ya perdonados o se extiende también a la *culpa* de los veniales todavía no perdonados. Porque puede ocurrir—y ocurrirá, sin duda, con gran frecuencia—que alguno sea sorprendido por la muerte en estado de gracia, pero con algún pecado venial del que no se arrepintió antes de morir y cuya *culpa* continúa—por consiguiente—en su alma separada. Examinemos, pues, por separado, lo referente a la expiación de esas *culpas* veniales, a los *rastros y reliquias* que dejaron en el alma sus pecados ya perdonados, y, finalmente, al modo de extinguirse las *penas* por ellos debidas.

a) LA EXPIACIÓN DE LA CULPA DE LOS PECADOS VENIALES.—Hay que partir de estos hechos fundamentales: 1) posibilidad de que alguno muera con pecados veniales todavía no perdonados en cuanto a la culpa; 2) certeza de que con estas culpas nadie puede entrar en

60 *De purgatorio* (Suppl.) a.5.

el cielo (cf. Apoc. 21,27); y 3) certeza de que esos pecados veniales no pueden impedir perpetuamente la entrada en el cielo. Luego no cabe duda de que han de ser perdonados en la otra vida de una manera o de otra.

Se han propuesto diversas teorías para explicar el modo con que se perdonan esos pecados veniales. He aquí las principales:

Primera.—Alejandro de Halés [61] opina que esos pecados veniales se perdonan en el momento mismo de la muerte por la simple gracia habitual, que en el término de la vida tendría el poder de remitir los pecados veniales sin necesidad de ningún acto de contrición.

Crítica.—Carece en absoluto de toda probabilidad, ya que la gracia habitual es en la hora de la muerte exactamente la misma que durante la vida, que no excluye por sí misma el pecado venial [62].

Segunda.—Scoto y otros teólogos creen que esos pecados veniales se le perdonan al alma en el momento mismo de separarse del cuerpo en atención a los méritos contraídos durante la vida [63].

Crítica.—Los méritos pasados no pueden cambiar por sí mismos el desorden de la voluntad que cometió libremente el pecado venial posterior.

Tercera.—Santo Tomás en su juventud, San Buenaventura y Belarmino, y Schmid entre los modernos, admiten la posibilidad de que en el purgatorio pueda darse alguna especie de merecimiento; no con relación al premio esencial de la gracia y la gloria, sino en orden a algún efecto accidental, como la remisión de la culpa venial. Ese mérito obedecería a los buenos impulsos realizados libremente por el alma al aceptar voluntariamente sus penas expiatorias [64].

Crítica.—El momento de la muerte, con el que termina el estado de vía, clausura definitivamente la posibilidad del mérito de cualquier naturaleza que sea. Santo Tomás rectificó más tarde esta opinión de su juventud, como vamos a ver en seguida.

Cuarta.—Santo Tomás ya maduro, Suárez y la mayoría de los teólogos enseñan que los pecados veniales se le perdonan al alma justa en el instante mismo en que se separa del cuerpo, por un acto perfectísimo de caridad, con el que detesta todas las culpas que cometió durante su vida, incluso las más leves [65].

Crítica.—Esta es la solución verdadera, pero hay que explicarla y entenderla rectamente.

En primer lugar hay que afirmar con absoluta seguridad y certeza que ese acto de contrición y de perfecta caridad realizado después de la muerte, sólo es posible a las almas que estén ya en posesión de la gracia santificante y de la caridad, jamás a las que la muerte sorprendió voluntariamente apartadas de Dios por el pecado mortal. Es de fe, expresamente definida por la

61 Cf. *Summa Theol.*, p.2.ª a.107 membr.10; p.4.ª q.15 membr.3 a.3 § 5.
62 SANTO TOMÁS, *De purgatorio* (Suppl.) a.6.
63 Cf. SCOTO, *In* 4, d.21 q.1 a.1.
64 Cf. SANTO TOMÁS, *De purgatorio* (Suppl.) a.6 c. et ad 4; SAN BUENAVENTURA, *In* 4, d.21 p.1 a.2 q.1; cf. a.1 q.2; BELARMINO, o.c., l.1 c.14 p.93; SCHMID, *Die Seelenlauterung im Jenseits* (Brixem 1907).
65 Cf. SANTO TOMÁS, *De malo*, q.7 a.11; SUÁREZ, *In* 3, d.11 s.4 n.13-18.

Iglesia, que estas almas descienden *inmediatamente al infierno* (Denz. 531), sin que se les ofrezca nueva ocasión de arrepentirse y salvarse.

En segundo lugar hay que decir que ese acto de contrición y de amor perfectísimo de Dios que el alma justa realiza inmediatamente después de morir no tiene de suyo ningún valor *meritorio* ni *satisfactorio*, ya que el tiempo de merecer o satisfacer por los propios actos terminó con la vida terrestre. Es una mera *retractación* del pecado venial que quita la indisposición culpable del alma con relación a Dios, pero que no le aumenta su mérito ni le da derecho alguno al perdón divino.

En estas condiciones, habiendo desaparecido el obstáculo voluntario por parte del alma, la misericordia de Dios le perdona la culpa, ya sea *condonándola gratuitamente*, como dicen algunos teólogos, y es lo más probable, o en atención a los méritos pasados como afirman otros [66], o como una consecuencia del derecho a la gloria del alma justa, como quieren otros. Este perdón de Dios no disminuye en nada la pena temporal debida por esos pecados veniales, a diferencia de los actos de arrepentimiento realizados en esta vida, que siempre quitan, además de la culpa, parte al menos de la pena debida por ellos. Escuchemos a Santo Tomás explicando esta doctrina:

> «Los pecados veniales se les perdonan después de esta vida, incluso en cuanto a la culpa, del mismo modo que se perdonan en esta vida, a saber, por un acto de amor de Dios que rechaza los pecados veniales cometidos en esta vida. Pero como después de esta vida nadie puede merecer por haber terminado el estado de merecimiento, ese movimiento de amor les quita ciertamente el impedimento del pecado venial, pero sin que merezcan la absolución o remisión de la *pena*, como ocurre en esta vida» [67].

b) Los RASTROS Y RELIQUIAS DEL PECADO.—Como explica Santo Tomás [68], cuando el pecado mortal es remitido por la gracia, el alma no está ya en estado de voluntario alejamiento de Dios, pero puede quedar en ella una disposición defectuosa que la inclina hacia una cosa creada. Esta inclinación desordenada se encuentra hasta en el pecado venial, que es compatible con la gracia.

Estas disposiciones desordenadas se conocen en teología con el nombre de *rastros y reliquias del pecado*. La gracia las disminuye mucho, pero no siempre las quita del todo; no predominan en el justo, pero permanecen todavía, como el *fomes peccati* (la inclinación al pecado) perdura en el bautizado. Esto se advierte, por ejemplo, en el que ha contraído el vicio de la embriaguez: aunque se confiese y reciba la virtud infusa de la sobriedad, permanece en él una disposición o facilidad para embriagarse de nuevo. Lo mismo que el que siente antipatía por alguna persona y se arrepiente de ello: con facilidad volverá a criticarle si no está muy sobre sí para evitarlo.

Ahora bien: ¿cuándo y de qué manera se extinguen en el alma separada esos *rastros y reliquias* de los pecados pasados?

Aunque los teólogos no están unánimes en la respuesta, nos parece que aciertan los que dicen que se le quitan al alma por aquel acto intensísimo de amor a Dios que realiza en el instante mismo en que se separa del cuerpo, como acabamos de decir con Santo Tomás. He aquí cómo lo explica un teólogo contemporáneo:

> «Por los malos hábitos ciertamente que no hay purgatorio. Porque, de lo contrario, habría que decir que un adulto que después de haber contraído malos hábitos fuese bautizado y muriese en seguida, o muriese por Cristo, no podría ingresar en el cielo sino a través del purgatorio; porque ni el bautismo ni el martirio quitan por sí mismos esos hábitos. Así, pues, los malos hábitos que en unión del *fomes peccati* residan en el *apetito sensitivo*, quedan destruidos por la misma muerte; porque, destruido el sujeto en quien radican, quedan *ipso facto* destruidos sus hábitos. Y los hábitos que radican en la *voluntad* se quitan por el acto contrario que realiza el alma.
>
> En efecto: el alma justa, liberada de la pesadumbre del cuerpo, como ya no experimenta ningún impedimento, tiende a Dios con todas sus fuerzas y con un amor perfectísimo. Pero esta tan grande inclinación hacia el sumo Bien, este ímpetu tan grande de amor, es eficaz para extirpar por sí mismo cualesquiera hábitos malos. Porque ese tan grande amor no sólo se posee en hábito, sino también en acto, y por cierto en acto siempre permanente; el cual no puede menos que poner en orden estable todas las potencias y fuerzas del alma, refiriéndolas a Dios. Ni esto se hace por mérito alguno, sino por la misma física causalidad del movimiento del amor, por el cual toda propensión torcida queda rectificada directamente.
>
> Es, pues, creíble que todos estos habitos se quitan por el primer acto contrario del alma separada, que realiza al instante de separarse. Porque, aunque acá en la tierra no puede destruirse por un solo acto el hábito contraído por muchos actos, en la otra vida podrá hacerse fácilmente; porque aquel acto será mucho más vehemente, ya que el alma será entonces mucho más potente para realizar actos espirituales, ni tendrá la resistencia de un *fomes* contrario, como ocurre acá en la tierra» [69].

289. Escolio.—El sacramento de la extremaunción, ¿extingue también esos rastros y reliquias del pecado?

En el sentido que acabamos de exponer—identificando los *rastros y reliquias* con los *malos hábitos* contraídos—, nos parece que no. Al menos, ésta es la opinión de Santo Tomás de Aquino.

En efecto, Santo Tomás enseña—y es doctrina oficial de la Iglesia, proclamada en el concilio de Trento (Denz. 909)—que el principal efecto del sacramento de la extremaunción es la gracia santificante con la remisión de los rastros y reliquias del pecado (*Suppl.* 30, 1); y el secundario, la salud corporal del enfermo si es conveniente para su alma (ibid., a.2). Pero, como explica el mismo Santo Tomás en el primer artículo, «por las reliquias del pecado no se entiende aquí las disposiciones dejadas por los actos, que son como ciertos hábitos incoados; sino cierta espiritual debilidad existente en la misma alma; suprimida la cual, aunque permanezcan en el alma los

[66] Lo cual es muy distinto de lo que afirmaba Scoto en la segunda opinión que hemos rechazado antes, ya que en ella no se requería ningún acto de la voluntad rechazando sus pecados, lo que no puede admitirse en modo alguno.

[67] *De malo*, q.7 a.11.

[68] Cf. III,86,5.

[69] Cf. BERAZA, *De novissimis*, n.1250. Las palabras que constituyen el último párrafo son de San Roberto Belarmino (*De purgatorio*, l.2 c.9), de quien Beraza resume la doctrina en todo este número. El P. Garrigou-Lagrange opina de distinto modo, pero sus razones no nos convencen; ni creemos que viene a cuento el texto que alega de Santo Tomás (cf. *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.4.ª c.6 p.262).

mismos hábitos y disposiciones, no pueden ya con igual fuerza inclinarla al pecado» (ad 2).

De modo que el sacramento de la extremaunción, al robustecer el ánimo del enfermo, le da un especial vigor para resistir la inclinación al pecado procedente de los malos hábitos contraídos, pero no le suprime directamente los mismos malos hábitos. De todas formas es fácil comprender cuán importante sea, aun por este capítulo, la recepción del sacramento de la extremaunción, que disminuye considerablemente, al aumentar las fuerzas del enfermo, la potencia destructora de aquellas malas inclinaciones.

c) EL REATO DE PENA TEMPORAL.—¿Cómo se extingue en el purgatorio el reato de la pena debida por los pecados? Simplemente con el cumplimiento de la misma. He aquí la doctrina del Doctor Angélico:

«Cualquiera que debe algo a otro queda libre de su deuda cuando de hecho la paga. Y como el reato no es otra cosa que el débito de la pena, por lo mismo que uno sufre la pena que merece, queda libre del reato. Y, según esto, la pena del purgatorio extingue el reato» [70].

Hay que notar, sin embargo, dos cosas muy importantes:

1.ª Que nosotros, los que vivimos en la tierra, podemos apresurar la extinción de ese reato con nuestras oraciones y sufragios, como veremos más adelante.

2.ª Que ese cumplimiento de la pena no tiene en las almas del purgatorio ningún carácter *meritorio*, que supone el estado de *vía*, ni siquiera propiamente *satisfactorio*, que supone el libre y espontáneo ofrecimiento de una pena. Las almas del purgatorio propiamente no *satisfacen* su deuda, sino que se limitan a *cumplirla*, que es muy distinto. No se trata de verdadera satisfacción, sino sólo de una *satispasión*, como dicen los teólogos. La razón de esto es porque, aunque las almas del purgatorio aceptan muy de corazón el castigo purificador que les impone la justicia divina—y en ese sentido las penas que sufren pueden llamarse *voluntarias*, como explica Santo Tomás—, sin embargo, para que haya verdadera *satisfacción* es preciso que quien la ofrece lo haga espontánea y libremente, o, al menos, la acepte de tal modo que no quiera librarse de ella *pudiéndolo* hacer libremente, como ocurre con el martirio. No basta la simple aceptación, aunque sea de muy buen grado, cuando se la imponen desde fuera sin que pueda rechazarla libremente. Escuchemos al Doctor Angélico respondiendo a la pregunta de si las penas del purgatorio son voluntarias:

«De dos modos puede ser voluntaria una cosa. Uno, con voluntad *absoluta;* y así ninguna pena es voluntaria, porque es propio de toda pena que contraríe a la voluntad.

Otro modo es con voluntad *condicionada*: como la quemadura es voluntaria para alcanzar la curación de una llaga. Y en este sentido pueden

70 *De purgatorio* (Suppl.) a.7.

presentarse dos casos. El primero ocurre cuando por la pena adquirimos algún bien; *y así la misma voluntad quiere y busca la pena, como aparece claro en la satisfacción;* o al menos la acepta libremente *y no quiere verse libre de ella*, como acontece con el martirio.—Otra manera es cuando la pena misma no nos acarrea ningún bien, pero es la condición indispensable para alcanzar alguno, como ocurre con la muerte. Y entonces *la voluntad no busca la pena y quisiera verse libre de ella, pero la soporta;* y por ello se dice que esta pena es voluntaria. *Y en este sentido las penas del purgatorio son voluntarias*» [71].

Suárez insiste en estas mismas ideas del Doctor Angélico, añadiendo algunas consideraciones muy interesantes. He aquí uno de sus textos más expresivos:

«De estos principios hay que deducir que las almas del purgatorio no están en estado de ofrecer a Dios una verdadera satisfacción, sino una simple *satispasión*. La cosa es manifiesta si se explican estos términos en función de la doctrina expuesta anteriormente sobre la satisfacción. Del pecado perdonado permanece todavía, ante todo y esencialmente, un reato de pena en vistas al purgatorio. Esta pena pueden experimentarla las almas del purgatorio, y, puesto que es temporal, por la simple duración de los sufrimientos correspondientes pueden esas almas ofrecer una *satispasión* que responda a la calidad y cantidad de su deuda: les basta para ello estar simplemente en estado de gracia.

Sin embargo, a los justos de la tierra se les concede el poder *merecer* en cierto modo la remisión de su pena temporal del purgatorio, por la aceptación voluntaria de las penas de la vida presente, moralmente equivalentes según la ley divina y la justa institución; *y esto se llama propiamente satisfacción*. Las almas del purgatorio, repetimos, no pueden ofrecer tales satisfacciones, porque, si la vida presente es el único tiempo que se le concede al hombre para merecer, constituye también el único estado para satisfacer por las penas y sufrimientos voluntarios...

Antes de pronunciarse la última sentencia—en el juicio particular—nos encontramos en el tiempo de la misericordia; una vez pronunciada, ya no habrá lugar más que para la justicia estricta y para la ejecución de la pena impuesta por la sentencia... Si la pena del purgatorio va unida en el alma a una aceptación sumisa de la divina voluntad, no ha sido, sin embargo, voluntariamente buscada; y una tal voluntad del alma no aporta por sí misma a la divina justicia la debida compensación de la culpa, sino que se requiere el cumplimiento exacto de la pena en la forma impuesta por Dios» [72].

Por su parte, el P. Garrigou-Lagrange añade las siguientes observaciones:

«Hay que notar que esta dolorosa *satispasión* es no sólo aceptada por la voluntad, sino que es *ofrecida* por medio de una ardiente caridad, con adoración profunda de la Justicia suprema. Esto es lo más hermoso que hay en el purgatorio. Aparecen ahora real y clarísimamente los *imprescriptibles derechos de Dios*, autor de la naturaleza, de la ley natural y de la ley de la gracia de Dios, Juez supremo. Del mismo modo, el alma justa, separada del cuerpo, ve mejor *el valor infinito de la redención*, del sacrificio de la cruz, del de la misa; el valor de los sacramentos que ella recibió un tiempo con más o menos negligencia. Ve también mucho más profundamente, sin po-

71 *De purgatorio* (Suppl.) a.4.
72 SUÁREZ, o.c., disp.47 sect.2 n.7.

sibles distracciones, *el valor de la vida eterna*, de la posesión de Dios, de la que todavía se ve privada a causa de sus culpas pasadas y de la reparación debida a la infinita Justicia. Las almas que saben que suele celebrarse una misa en el aniversario de su muerte, la desean vivamente y la esperan...

Mientras que nosotros vemos todas las cosas un poco sobre la línea *horizontal* del tiempo y no diferenciamos mayormente el bien y el mal—motivo por el cual los grandes malhechores, lo mismo que los grandes hombres, tienen estatuas en las plazas públicas—, estas almas del purgatorio tienen una visión no horizontal, sino *vertical* de las cosas, que va desde la infinita santidad de Dios, que ellas presienten, hasta la peor perversidad. Son las grandes certezas de la Iglesia purgante...

En estas almas, el amor de Dios, en vez de disminuir el sufrimiento, más bien lo aumenta; y este amor consume las escorias que quedan en el fondo del entendimiento y de la voluntad. Es una admirable *purificación pasiva del amor*, que hace pensar en la que describió San Juan de la Cruz en la *Noche oscura*, con la diferencia de que en el purgatorio la aceptación del sufrimiento no es ya meritoria, porque el tiempo del mérito ha pasado ya» [73].

En resumen: esta teoría de la *satispasión*, con las consecuencias que de ella se desprenden en esta vida y en la otra, es enseñada por todos los teólogos, que explican por ella de qué manera una satisfacción voluntaria en el estado de vía es mucho más eficaz que una satispasión impuesta en el purgatorio a un alma todavía en deuda con la divina justicia. En esta vida, con sufrimientos *mucho menores* puede el alma extinguir el reato de la pena debida por sus pecados, ya que con ellos ofrece a la divina justicia una verdadera *satisfacción* expiatoria y meritoria. En el purgatorio, en cambio, tendrá que sufrir penas *incomparablemente mayores* y sin valor alguno meritorio ni propiamente satisfactorio. Si las almas del purgatorio pudieran volver a la tierra, se entregarían con ardor increíble a una vida de penitencias e inmolaciones voluntarias, sabiendo muy bien que con ello iban a evitar los terribles tormentos del purgatorio—incomparablemente mayores que las penitencias más grandes de este mundo, como veremos en seguida—, al mismo tiempo que aumentaban en grandes proporciones el tesoro de sus merecimientos eternos. Gran locura es descuidar la penitencia en este mundo, pues habrá que hacerla después incomparablemente mayor en el purgatorio y sin ventaja alguna para el cielo.

290. Escolio.—¿Cuál es la última disposición para la entrada en el cielo?

Escuchemos la respuesta del P. Garrigou-Lagrange:

«No se trata aquí de la disposición *propiamente* última, porque ésta no se realiza más que en el instante mismo de la entrada en la gloria, como la última disposición a la creación del alma humana no se produce más que en el instante mismo de esta creación, y como la última disposición a la justificación sólo se verifica en el instante de la infusión de la gracia santificante y de la caridad [74]. Precisamente por esa razón, la disposición inmediatamente última a una perfección sólo precede a ésta en el orden de causalidad material o dispositiva, pero la sigue en el orden de causalidad formal, eficiente y final. Así, un pensador no encuentra la imagen adecuada a la expresión de una idea nueva más que después de haberla concebido. Del mismo modo, la disposición inmediatamente última a recibir el *lumen gloriae* y la visión beatífica sólo se realiza en el instante de la glorificación del alma, y este instante es el único instante de la eternidad participada: no pasará nunca.

Pero justamente antes hay en las almas del purgatorio una disposición, casi-última, a la entrada del cielo. ¿En qué consiste? Puede ser caracterizada negativa y positivamente. *Negativamente*, esta disposición excluye todo pecado, por leve que sea; toda inclinación viciosa o huella de pecados remitidos, y toda pena debida al pecado, porque el alma ha alcanzado su meta. Esta está, asimismo, perfectamente purificada: es el ingreso a la santidad definitiva.

Positivamente, esta disposición se realiza en diversos grados, porque hay «varias moradas en la casa del Padre celestial», pero exige siempre una fe firme, una sólida esperanza, una ardiente caridad, un deseo intenso de Dios. Es claro, en efecto, que el don tan elevado de la visión beatífica no puede ser concedido sin este vivo deseo; sin él, el alma no estaría aún dispuesta para ver a Dios. Habría un notable inconveniente para concederle esta visión, como, por ejemplo, hay un gran inconveniente cuando una doctrina sublime es predicada a quien no aprecia aún su valor y no desea suficientemente sacar provecho de ella.

Sin embargo, al fin del purgatorio, este intenso deseo es proporcionado a la caridad de cada alma. Algunas tienen veinte talentos, otras diez, otras cinco, otras menos; pero en todas hay un vivo deseo de Dios, «según la medida del don de Cristo» (Eph. 4,7). Cada uno a su manera, llega así a la edad perfecta, «a la medida de la estatura de Cristo» (ibid., 4,13). Esta disposición cuasi-última a la gracia supone en todas estas almas el ejercicio relativamente elevado de las virtudes infusas y de los dones del Espíritu Santo; en especial con la caridad, una fe viva, penetrante y sabrosa, que es la contemplación infusa de los misterios de la salvación.

Encontramos en esto una confirmación a la doctrina que hemos expuesto frecuentemente en otras ocasiones: en la vida terrena, la contemplación infusa está en la vía normal de la santidad, y si las almas justas no la han tenido en la tierra, la tienen en el purgatorio. Pero debemos vivir de tal modo que nuestra alma sea purificada en la vida presente con mérito progresivo y que tenga menos necesidad de ser purificada, sin mérito, después de la muerte» [75].

291. 2. Intensidad.—Estudiada la finalidad purificadora de las penas del purgatorio, veamos ahora lo que la teología nos puede decir sobre la *intensidad* de las mismas. Algo hemos indicado ya en las páginas precedentes, pero es conveniente que concretemos un poco más.

Nos apresuramos a decir que en este como en otros muchos puntos de la teología del más allá—tan repleta de misterios—no hay entre los teólogos absoluta uniformidad de pareceres. Vamos a exponer las principales opiniones, manifestando cuáles son nuestras preferencias doctrinales.

1.ª Santo Tomás de Aquino, de acuerdo con San Agustín, es

[73] GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.4.ª c.6 p.264-268.

[74] Cf. SANTO TOMÁS, I-II,112,2 ad 1; q.113 a.6,7,8 ad 2; III,7,13 ad 2, y BILLUART, *De Gratia*, diss.7 a.4 § 4.

[75] P. GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.4.ª c.6 p.276-278.

decididamente partidario de que la intensidad de las penas del purgatorio es incomparablemente mayor que las penas que se pueden padecer en este mundo. Y las razones que da para demostrarlo son de tal peso, que, a nuestro parecer, inclinan francamente a su favor la balanza de las probabilidades. He aquí su doctrina.

Al contestar a la pregunta «si las penas del purgatorio son mayores que las de esta vida», empieza en el argumento *sed contra* invocando la autoridad de San Agustín, que lo afirma expresamente en uno de sus sermones [76]. A continuación señala—en el mismo argumento *sed contra*—una razón de tipo metafísico: una pena es tanto mayor cuanto más universal sea; pero el alma separada es atormentada *totalmente*, ya que, siendo simple, no puede ser atormentada por partes, como ocurre con el cuerpo; luego la pena que experimenta el alma separada es mayor que todas las que puede experimentar el cuerpo en esta vida.

Como se ve, estos argumentos previos de autoridad y de razón son ya muy fuertes. Pero escuchemos ahora su magnífico razonamiento en el cuerpo del artículo:

«En el purgatorio hay una doble pena: una de *daño*, en cuanto que se les retrasa la divina visión; otra de *sentido*, en cuanto que son atormentadas con fuego corporal. Y ambas son tan intensas, que la pena más pequeña del purgatorio es mayor que la mayor de este mundo *(et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam huius vitae)*.

Porque, cuanto más se desea una cosa, tanto más se sufre con su privación. Y como, al salir de este mundo, las almas justas desean el soberano Bien con un afecto intensísimo, ya que no les impide ese impulso la pesadez del cuerpo y ha sonado ya la hora de poderlo gozar si no lo impidiese la necesidad de purificarse, el retraso obligatorio les causa un sufrimiento grandísimo.

Por otra parte, como el dolor no consiste propiamente en la herida, sino en el sentimiento que de ella tenemos, está en proporción del grado de sensibilidad que se tenga; por eso las partes más sensibles de nuestro cuerpo experimentan los mayores dolores. Pero como toda la sensibilidad del cuerpo proviene del alma (que es su principio vital y forma substancial), síguese lógicamente que, si se atormenta directamente a la misma alma, el dolor habrá de ser incomparablemente mayor. Ahora bien: hemos visto más arriba que el alma misma es atormentada directamente por el fuego del purgatorio; luego es forzoso concluir que las penas del purgatorio, tanto la de daño como la de sentido, sobrepasan a todas las penas de esta vida» [77].

2.ª San Buenaventura cree que la pena de daño del purgatorio no es mayor que la mayor de esta vida, porque está suavizada con la gran resignación de esas almas y la certeza de poseer algún día el Bien infinito. Y en cuanto a las penas de sentido, la máxima del purgatorio es mayor que la mayor de esta vida; pero la mínima del purgatorio puede ser menor que la mayor de esta vida. Con lo que

76 SAN AGUSTÍN, *In append.*, serm. 104, al. *de Sanct.* 41; cf. *In Ps.* 37 n.3: ML 36,397; RJ 1467. Lo mismo opinan SAN GREGORIO MAGNO *In Ps. poenit.*, 3 (Ps. 37,1): ML 79,568; SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De ordine creat.*, c.14 n.12: ML 83,950; SAN CESÁREO ARELATENSE, *Serm.* 104 n.5: ML 39,1735.1947; RJ 2233; SAN BERNARDO, *Serm. in obitu Humberti*, n.8; ML 183,518; y otros muchos Santos Padres.

77 *De purgatorio* (Suppl.) a.3.

pudiera ocurrir que un alma del purgatorio sufriera menos que los mártires en esta vida [78]. San Roberto Belarmino comparte esta misma opinión [79].

3.ª Lesio afirma que las penas del purgatorio atormentan de tal modo a las almas, que les hacen experimentar unos dolores y amarguras mil veces más intensos que todos los placeres y deleites que pudieron gozar en este mundo [80].

4.ª Suárez expone las distintas opiniones y no oculta su franca simpatía por la de Santo Tomás, que es también la de la mayoría de los Santos Padres. Y añade por su cuenta una razón de gran importancia, a saber: que las penas del purgatorio son *esencialmente distintas* de las de la tierra, o sea de *otra especie* y de *otro orden* en el género de los males y dolores [81].

Estas últimas palabras de Suárez encierran, nos parece, un argumento decisivo en orden a la cuestión que nos ocupa. No hay que olvidar, en efecto, que las penas del purgatorio son de *otro orden* en cuanto que *pertenecen al plano sobrenatural de la gracia y de la gloria*, ya que producen en el alma el grado de pureza indispensable para la visión beatífica, siendo como su condición previa y causando en el alma la última disposición para la misma. No cabe duda, pues, que entre las penas del purgatorio y las de esta vida tiene que repercutir de alguna manera la distancia infinita que hay entre el orden puramente natural y el orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. De donde no hay por qué escandalizarse—como hacen algunos teólogos de mirada superficial—de que en el purgatorio se castigue una simple palabra ociosa con una pena mayor que la mayor que pueda sufrirse en esta vida. Lo exige así la naturaleza misma de las penas del purgatorio, en cuanto que pertenecen, no al orden puramente *natural* (en el que se encierran todas las penas de esta vida), sino al orden *sobrenatural* de la gracia y de la gloria como disposición indispensable para la visión beatífica. Solamente las *purificaciones pasivas* que sufren en esta vida los grandes místicos experimentales pertenecen también al orden de la gracia y de la gloria, y por eso equivalen en ellos a las terribles y espantosas del purgatorio. De donde hay que concluir que, antes de entrar en el cielo, todos tendremos que pasar, en una forma o en otra, nuestra «noche del sentido» y, sobre todo, nuestra «noche del espíritu»: acá en la tierra, mediante esas terribles purificaciones pasivas, o en el purgatorio, con tormentos equivalentes, pero sin aumento ninguno del grado de nuestros merecimientos.

78 SAN BUENAVENTURA, *In* 4, d.20 p.1.ª a.1 q.2; *Breviloquium*, p.7.ª c.2.

79 BELARMINO, *De purgatorio*, l.2 c.14.

80 LESIO, 13,17,90.

81 SUÁREZ, o.c., disp.46 sect.3 n.7. Sin embargo, admite Suárez en ese mismo lugar que las penas *accidentales* del purgatorio pueden ser, acaso, menores que las de esta vida.

Escolio.—Las penas del purgatorio, ¿disminuyen en intensidad a medida que se van acercando a su término?

292. En la respuesta a esta pregunta, los teólogos están divididos. Santo Tomás no se planteó, que nosotros sepamos, esta cuestión. A Suárez le parece probable que no disminuyen en intensidad, aunque sí en duración, por los sufragios de la Iglesia [82]. San Roberto Belarmino admite la disminución progresiva, fundándose en una revelación que refiere San Bernardo en la vida de San Malaquías [83]. Algunos teólogos la admiten a base de los sufragios de la Iglesia y de la extinción de las penas particulares a medida que se van cumpliendo. Pero otros teólogos lo niegan con relación a la *intensidad*, afirmando que la deuda del purgatorio es única e indivisible por todo el conjunto de los pecados cometidos en la vida, aunque cabe una disminución en la *duración* por los sufragios de la Iglesia [84]. Granado admite la disminución, al menos con relación a la pena de sentido, pero manteniendo el principio de que las penas del purgatorio superan siempre a las de esta vida [85].

Entre tanta diversidad de opiniones es difícil precisar quién tiene razón. A nosotros nos parece que no hay inconveniente en admitir una disminución progresiva e incesante con relación a ambas penas. En la pena de dilación, puesto que las almas saben muy bien que se van acercando al fin y cada vez falta menos para llegar a la visión beatífica. Y en la pena de sentido, porque no consta en ninguna parte que esta pena sea única e indivisible—como creen algunos teólogos—, y es más probable que sea divisible y vaya desapareciendo a medida que se van expiando los diferentes pecados. Esto parece más conforme a la suavidad de la divina Providencia—que se aviene mal con los tránsitos bruscos de unos estados a otros—y con la misericordia de Dios hacia sus criaturas escogidas. Tal parece ser también el sentimiento del pueblo cristiano al ofrecer sufragios en *alivio* de las almas del purgatorio, que sugiere la idea de una disminución en la intensidad del dolor y no sólo en su duración.

Por lo demás, no hay que olvidar en toda esta cuestión que el purgatorio no se mide por el tiempo, sino por el *evo* (cf. n.153). «La duración del purgatorio no es nuestro tiempo continuo, pero se le asemeja, en cuanto es una sucesión de pensamientos y de sentimientos medidos por un *tiempo discontinuo*, en el que cada pensamiento o sentimiento tiene por medida un instante espiritual seguido de otro (cf. I,10,5 ad 1). Un instante espiritual del purgatorio puede durar varios días de nuestro tiempo solar» [86].

293. 3. Desigualdad.—Las penas del purgatorio, como acabamos de ver, son de suyo de una intensidad enorme. Sin embargo, es cosa cierta e indiscutible que no todas las almas las sufren con el

[82] SUÁREZ, o.c., disp.46 sect.4 n.7-8.
[83] BELARMINO, *De purgatorio*, l.2 c.14.
[84] Cf. MICHEL, *Mitigation des peines de la vie future*: DTC 10,2008.
[85] *In* 4 d.20 p.1 tr.2 dip.3 s.5.
[86] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.4.ª c.5 p.250-251.

mismo rigor ni permanecen en el purgatorio el mismo tiempo. Depende todo de la calidad y cantidad del reato contraído por el alma y acaso también del grado más o menos elevado de visión beatífica a que Dios la tenga predestinada. Oigamos a Santo Tomás explicar la razón de estas desigualdades:

«En el pecado hay que distinguir la *gravedad* o cantidad de culpa, y la *radicación* de la culpa en la voluntad. La *acerbidad* de la pena responde propiamente a la cantidad de la culpa; y su *prolongación* responde a la radicación de la culpa en el sujeto. Y como las cosas que están mayormente adheridas se purifican más tardíamente, por eso en el purgatorio unos son atormentados *más largamente* que otros, porque su voluntad estuvo más sumergida en el afecto al pecado venial, aunque se les atormenta *con menor intensidad* que a otros por haber pecado menos gravemente que ellos» [87].

Esta doctrina no puede ser más lógica y equitativa. Se comprende sin esfuerzo que los pecados más graves dejen en el alma después de perdonados un reato de pena temporal mucho mayor que los pecados más leves. Y, en idéntica clase de pecados, el pecador que se arrepintió en seguida después de cometerlo merece menos castigo que el que permaneció largo tiempo—acaso años enteros—con aquel pecado en su alma. Este último mostró mayor afecto al pecado que el primero y, por consiguiente, es lógico que se le castigue más.

Por donde se ve—como consecuencia práctica—la alta conveniencia de arrepentirse cuanto antes si se tiene la desgracia de cometer un pecado. Cuanto más se tarde es peor, con relación a Dios y a nosotros mismos.

Esto nos lleva de la mano a examinar la última cuestión complementaria relativa a las penas del purgatorio: su duración.

4. Duración.—¿Cuánto tiempo permanecen las almas en el purgatorio? Nadie puede contestar con seguridad a esta pregunta. La Sagrada Escritura no dice nada, y la Iglesia nada ha definido. Sin embargo, podemos establecer con toda garantía de acierto las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª: Las penas del purgatorio no se prolongarán para nadie más allá del día del juicio. (Sentencia cierta en teología.)

294. Se deduce claramente de las palabras de Cristo: «E irán (los malos) *al suplicio eterno, y los justos, a la vida eterna* (Mt. 25,46). No queda ya lugar para el purgatorio.

Se desprende también de las palabras de San Pablo (1 Cor. 15, 42s.) al decir que los justos resucitarán con sus cuerpos gloriosos, lo que no se compadece con ningún género de tormentos purificadores.

Con razón, pues, escribe San Agustín: «Nadie crea que ha de haber penas purificadoras, a no ser antes de aquel último y tremendo juicio» [88].

[87] *In* 4 *Sent.*, d.21 q.1 a.3 sol.3; cf. *De purgatorio* (Suppl.) a.8 ad 1.
[88] SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l.21 c.16: ML 41,731; cf. RJ 1776-1778.

La razón teológica encuentra también un argumento del todo convincente: en el juicio final pronunciará el supremo Juez la sentencia última definitiva para todo el género humano. Ahora bien: lo último y definitivo no se compagina con el estado transitorio y provisional de las almas del purgatorio.

Conclusión 2.ª: En igualdad de condiciones, la duración del purgatorio será más o menos larga según el diferente reato de pena que corresponde a cada alma. (Cierta en teología.)

295. Lo pide así la equidad y justicia más elemental. No es lo mismo un pecado que ciento; ni deja en el alma la misma huella un pecado mortal gravísimo (perdonado ya en cuanto a la culpa) que una ligera mentira jocosa que no perjudique a nadie.

Hay que recordar aquí lo que ya nos ha dicho más arriba Santo Tomás de Aquino: que la *acerbidad* de las penas corresponde a la intensidad del pecado; y su *duración*, a la mayor o menor permanencia o radicación en el sujeto. Y así podría ocurrir que un alma esté en el purgatorio menos tiempo que otra, pero sufriendo con mayor intensidad que ésta [89].

Decimos, no obstante, *en igualdad de condiciones*, porque podría ocurrir en dos almas que lleguen al purgatorio con el mismo reato de pena, que sea liberada una de ellas antes que la otra, por haber recibido mayor número de sufragios. Volveremos sobre esto al hablar de la cuestión de los sufragios.

Conclusión 3.ª: Es imprudente y temerario tratar de precisar con exactitud cuánto tiempo permanecen las almas en el purgatorio. (Común en teología.)

296. La razón es muy clara. Ni la Sagrada Escritura ni la Iglesia dicen absolutamente nada sobre esto. Y aunque se aducen a veces infinidad de revelaciones privadas, no puede sacarse de ellas ningún argumento serio, ya porque no concuerdan entre sí (las hay para todos los gustos, prueba de que muchas de ellas son falsas), ya porque no es aceptable en teología esa fuente puramente particular y privada de información.

Como es sabido, Domingo de Soto—a quien siguen Maldonado y algunos otros teólogos—enseñó que nadie permanece en el purgatorio más de veinte años, ni acaso diez [90]. Pero esta opinión—rechazada por la casi totalidad de los teólogos—parece inadmisible por las siguientes razones:

a) No se aduce ningún argumento convincente. Se invoca la misericordia de Dios, pero entonces ¿por qué diez años y no cinco? ¿Por qué no unas horas o acaso unos instantes? El argumento de Soto prueba demasiado y por lo mismo no prueba nada.

b) Por la costumbre de la Iglesia de ofrecer sufragios y celebrar aniversarios por las almas que salieron de este mundo hace centenares de años. Prueba de que la Iglesia no juzga imposible que necesiten esas ayudas.

c) Por la proposición 43 condenada por Alejandro VII, que dice así: «El legado anual dejado por el alma no dura más de diez años» (Denz. 1143).

En resumen: nada absolutamente sabemos sobre la duración de las penas del purgatorio. Algunas almas acaso permanezcan en él tan sólo unos momentos; otras varios años, quizá siglos; y no es imposible que algún gran criminal—escapado a última hora de la condenación eterna—tenga que permanecer allí hasta el mismo día del juicio. Si bien el generoso perdón ofrecido por Cristo en la cruz al ladrón arrepentido (Lc. 23,43) puede ser un indicio [91] del estilo de Dios en la adjudicación de estas penas.

«Hay que repetir, por lo demás, que en el purgatorio no hay tiempo continuo, tiempo solar. No hay horas, días ni años. Hay eternidad, o *evo*, que mide lo que hay de inmutable en la substancia del alma, de inmutable en la conciencia de sí misma y de Dios, de inmutable, en fin, en su amor. Y existe el *tiempo discontinuo*, que mide la sucesión de sus pensamientos y sentimientos.

Este tiempo discontinuo, como hemos visto, se compone de instantes espirituales sucesivos, y cada uno de estos instantes puede corresponder a diez, veinte, treinta, sesenta horas de nuestro tiempo solar; como una persona puede permanecer treinta horas en éxtasis, absorbida por un solo pensamiento. No existe, por consiguiente, proporción entre nuestro tiempo solar y este tiempo discontinuo del purgatorio. Pero si se le revelase a uno que una determinada alma ha sido liberada del purgatorio en un instante dado de nuestro tiempo, este instante corresponde al instante espiritual de su liberación» [92].

Escuchemos todavía a un teólogo contemporáneo insistiendo en estas mismas ideas:

«Por otra parte, esta noción del tiempo que nosotros tenemos mientras vivimos en este mundo, ¿la tienen igualmente las almas del purgatorio, separadas del cuerpo y substraídas a toda influencia del mundo sensible? ¿Qué relación tiene su nueva vida con el tiempo que transcurre? ¿Cómo pueden ellas medirlo y apreciar su curso? ¿Hay para ellas diferencia entre un minuto y una hora, entre un día y un año, entre un año y un siglo? Para ellas no existe el día ni la noche; más bien todo es noche. No se trata de las «tinieblas exteriores» de los condenados; sin embargo, es la ausencia de luz.

89 *De purgatorio* (Suppl.) a.8 ad 1.

90 He aquí sus propias palabras: «La respuesta, pues, acaso sea que la clemencia de Dios no sufre que sus amigos sean apartados por mucho tiempo de su presencia; y, por ello, su santísima providencia instituyó tales penas para purificarlos en poco tiempo. Porque, como quiera que esos suplicios son sobrenaturales, que no pueden destruir al sujeto, pudo suplir cualquier prolongación de tiempo con la simple acumulación de las penas. Por lo cual creería que nadie ha permanecido en el purgatorio veinte años, y, según mi opinión, ni diez. Porque, como no hay allí nadie que no sea amigo de Dios, su contrición, y, después de la pasión de Cristo, los sacramentos, los sufragios y las buenas obras que hizo se acumulan para su satisfacción. En suma: no es creíble que a los que conviene padecer más brevemente por la acumulación de sus penas les retenga Dios con larga prolijidad de tiempo» (Domingo Soto, *In 4 Sent.*, d.19 q.3 a.3 al fin (ed. 1566, p.861). Cf. Maldonado, *De purgatorio*, q.5.

91 Decimos *indicio* nada más—y no *prueba* concluyente—por las especialísimas condiciones que se dieron en el buen ladrón: vivísimo arrepentimiento, tormentos espantosos en la cruz, plena aceptación de su muerte, etc.; y todo ello en el momento mismo en que Cristo consumaba la redención del mundo derramando su sangre divina. Sería manifiesto abuso querer extender estas mismas circunstancias a todos los criminales del mundo.

92 Garrigou-Lagrange, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.4.ª c.5 p.253-254.

En estas condiciones tan diferentes de las nuestras, ¿qué medio tienen ellas para hacerse una idea de la marcha del tiempo? Un alma más atormentada que otra por estas penas puede creer que lleva ya en el purgatorio mucho más tiempo que la otra que, en realidad, la precedió en el purgatorio pero que sufre menos; hasta tal punto la apreciación de la duración es una cosa subjetiva» [93].

Escolio.—¿Cómo serán purificados los justos que vivan cuando sobrevenga el fin del mundo?

297. Es indudable que Dios habrá de tener con ellos una providencia especial. Santo Tomás explica el caso con su lucidez habitual. He aquí sus palabras:

«Hay que decir que existen tres razones por las cuales serán rápidamente purificados los justos que se encuentren vivos cuando sobrevenga el fin del mundo. La primera es que les quedará poco que purgar, ya que les habrán servido de purificación los terrores y persecuciones precedentes. La segunda es que sufrirán aquellas penas vivos y voluntariamente; y la pena sufrida voluntariamente en esta vida purifica mucho más que la infligida después de la muerte, como aparece claro en los mártires... La tercera es porque el calor de aquella última conflagración suplirá en intensidad lo que le falte en duración [94].

B) Con relación a las almas

Estudiadas las principales cuestiones complementarias con relación a las penas del purgatorio, veamos ahora las más importantes con relación a las mismas almas. Son tres principalmente: su funcionamiento psicológico, su confirmación en gracia y los grandes consuelos que experimentan en medio de sus penas. Vamos a examinarlas brevemente.

298. 1. **Psicología de las almas del purgatorio.**—Hemos hablado ya en otro lugar de la psicología de las almas separadas (cf. p.2.ª c.2). Aplicando aquellos principios a las almas del purgatorio, podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1.ª No teniendo ya cuerpo, se ha extinguido por completo en ellas la vida de los sentidos: no ven, no oyen, no sienten corporalmente nada.

2.ª Tampoco funciona en ellas la imaginación ni la memoria sensitiva, que son dos de los sentidos corporales internos que tienen su sede en el cerebro. No pueden, pues, *imaginarse* cómo era exteriormente una persona determinada, la ciudad o casa donde vivieron, ni siquiera los rasgos de la propia fisonomía, que en este mundo pudieron contemplar reflejada en un espejo.

3.ª Conservan íntegramente las potencias espirituales: el entendimiento y la voluntad. Por lo mismo recuerdan perfectamente—con su memoria intelectiva—todos los conocimientos adquiridos en este mundo; pero su funcionamiento intelectual se verifica de otro modo mucho más elevado, a la manera angélica, sin concurso alguno de la imaginación.

93 T. ORTOLAN, *Dam.*: DTC 4,21.
94 *Suppl.*, 74,8 ad 5.

4.ª Su estado o modo de ser es *preternatural*, y, por lo mismo, también lo es su modo de obrar, según el principio filosófico de que «el obrar sigue al ser». Esto quiere decir que gozan normalmente de *ideas infusas* que les permiten conocer el singular en el universal [95]. De este modo conocen y recuerdan concretamente a las personas que dejaron en la tierra y que tuvieron con ellas alguna relación (v.gr., los parientes o amigos), pero sin el concurso de la imaginación, que podría reproducirles los rasgos de su fisonomía.

5.ª Se ven y contemplan *intuitivamente* a sí mismas a la manera de los ángeles. Conocen, por consiguiente, su espiritualidad, su libertad, su inmortalidad. Ven reflejadas en ellas mismas—como en un claro espejo—a Dios *como autor de la naturaleza* y sufren muchísimo al no poderle contemplar todavía tal como es en sí mismo mediante la visión beatífica.

6.ª Se conocen y se ven perfectamente unas a otras. Diríase que en el momento de morir se dio la vuelta a un conmutador eléctrico, que les apagó por completo las cosas de este mundo y les encendió las del más allá.

7.ª Conservan las virtudes adquiridas y las virtudes infusas (teologales y morales), juntamente con los dones del Espíritu Santo. Hacen continuamente actos de caridad intensísima y gozan de una altísima contemplación infusa procedente de los dones; pero su ejercicio ha dejado ya de ser meritorio, por haberse terminado con la vida el tiempo de merecer.

8.ª No pueden relacionarse directamente con los habitantes de la tierra, a no ser por una especial dispensación divina de tipo extraordinario y milagroso [96].

299. 2. **Confirmación en gracia.**—Las almas del purgatorio están confirmadas en gracia y no pueden perderla jamás. Lo negó Lutero, quien osó formular la siguiente proposición, que fue condenada por León X: «Las almas del purgatorio pecan continuamente deseando el descanso y la liberación de sus penas» (Denz. 779). Precisamente por estar confirmadas en gracia y no poder apartarse de Dios, el pueblo cristiano las designa con el nombre de *las benditas almas del purgatorio*.

Las razones que demuestran esta confirmación en gracia son muy claras y del todo convincentes:

1.ª Porque salieron de esta vida en gracia de Dios y entraron en el más allá, donde nadie puede merecer ni desmerecer.

2.ª Porque en el juicio particular se les dio la sentencia irrevocable de salvación, que se cumplirá infaliblemente después de las purificaciones indispensables.

3.ª Porque las almas separadas se fijan inmutablemente en el bien o en el mal, en el instante mismo de su separación, con un movimiento definitivo, absolutamente irreversible. Las almas del purgatorio se adhirieron irrevocablemente al bien, quedando como *fosilizadas* en él. Esta es una razón *intrínseca*, de gran profundidad metafísica, que expone Santo Tomás en diferentes lugares de sus obras [97].

Esta confirmación en gracia no se refiere únicamente a la imposibilidad de cometer pecados mortales, sino incluso a los veniales. Las almas del purgatorio nada pueden merecer, pero tampoco pueden pecar, ni siquiera levemente.

95 Cf. 1,89,4.
96 Cf. I,89,8 ad 2.
97 Véanse, por ejemplo, I,64,2 (hablando de los ángeles); *De veritate*, 24,2 c. et ad 4; *Contra gent.*, 4,95, etc.

3. **Los consuelos del purgatorio.**—No todo es dolor y tormento en el purgatorio. Si las almas allí detenidas experimentan sufrimientos que exceden con mucho a los que pueden padecerse en esta vida, disfrutan también de consuelos verdaderamente inefables. Es éste uno de los aspectos más bellos de la teología del purgatorio.

He aquí los principales de estos consuelos:

300. 1.º LA CERTEZA DE SU SALVACIÓN.—Las almas del purgatorio están absolutamente ciertas de que han obtenido la salvación eterna y de que ingresarán de hecho en el cielo apenas terminada su purificación. Lo negó Lutero, pero su doctrina fue condenada por la Iglesia [98].

Algunos católicos—entre los que se cuentan Gersón y el Cartujano [99]—pensaron también que entre las penas terribles que algunas almas padecen en el purgatorio estaría la duda angustiosa sobre su eterna salvación. El mismo San Juan de la Cruz, describiendo los horrores de la *noche del espíritu*—en la que las almas que han de llegar a la cumbre de la unión mística con Dios sufren una espantosa purificación que se parece mucho a la del purgatorio—, escribe las siguientes palabras:

«Esta es la causa por qué los que yacen en el purgatorio padecen grandes dudas de que han de salir de allí jamás y de que se han de acabar sus penas. Porque, aunque habitualmente tienen las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, la actualidad que tienen del sentimiento de las penas y privación de Dios no les deja gozar del bien actual y consuelo de estas virtudes. Porque, aunque ellos echan de ver que quieren bien a Dios, no les consuela esto, porque no les parece que los quiere Dios a ellos ni que de tal cosa son dignos; antes, como se ven privados de él, puestos en sus miserias, paréceles que tienen muy bien en sí por qué ser aborrecidos y desechados de Dios con mucha razón para siempre» [100].

No cabe duda de que, si las cosas fueran así, esta incertidumbre sobre su salvación eterna constituiría una de las penas más espantosas del purgatorio, cuya pena de daño se parecería mucho a la del infierno. Pero es doctrina del todo firme y segura—sobre todo después de la condenación de la proposición luterana—que las almas del purgatorio están del todo ciertas de su eterna salvación y no pueden abrigar la menor duda sobre ello.

Esta seguridad les proporciona un gozo y alegría tan grandes, que contrarresta en gran parte la pena que experimentan por la dilación de la visión beatífica. Es una mezcla de gozo y dolor tan inefables, que sería difícil determinar en un momento dado cuál de los

98 He aquí la proposición luterana condenada por León X: «Las almas del purgatorio no están seguras de su salvación, al menos no todas» (Denz. 778).

99 Cf. GERSÓN, *De vita spirit.*, lect.1; DIONISIO EL CARTUJANO, *De quatuor novissimis*, a.47.

100 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Noche oscura*, l.2 c.7 n.7. En cuanto a la interpretación que hay que dar a estas palabras, véase la excelente nota del P. Silverio de Santa Teresa a ese pasaje en su edición crítica de las *Obras* del Santo (Burgos 1929, t.2 p.435), de la que transcribimos el siguiente párrafo: «Es fácil que el Doctor Místico no se detuviera en pensar el valor de esta opinión, que había leído en algunos autores, y como le venía muy a pelo para significar cómo afina y adelgaza Dios Nuestro Señor las purificaciones pasivas en algunas almas, de que viene tratando en este capítulo, lo terminó con esta razón de semejanza con las almas benditas del purgatorio». Estamos completamente de acuerdo.

dos sentimientos prevalece. A veces, ya en este mismo mundo, la simple virtud de la esperanza produce consuelos inefables que suavizan y endulzan las amarguras de la vida: «Tanto es el bien que espero, que toda pena me da consuelo» (San Juan de la Cruz).

Y eso que la esperanza cristiana acá en la tierra sólo posee una certeza de *inclinación* y de *motivo*—como dicen los teólogos—, pero no una certeza absoluta de que obtendremos infaliblemente la salvación del alma, ya que puede sobrevenir el obstáculo del pecado que lo eche todo a rodar. En cambio, la certeza de las almas del purgatorio es absoluta e infrustrable, ya que se encuentran en un estado en el que el pecado es imposible, y saben, por otra parte, que el purgatorio que padecen es una preparación para la gloria eterna.

A la luz del más allá, estas dichosas almas saben valorar en toda su grandeza la soberana trascendencia de la salvación eterna; y el pensamiento de que ya la han conseguido les produce una alegría inmensa, superior a toda ponderación. Santa Catalina de Génova escribe en su famoso *Tratado del purgatorio*: «Jamás habría creído que aquella tranquilidad y contento de que gozan los habitantes del cielo pudieran ser también la herencia de las almas del purgatorio y conciliarse con sus padecimientos, y, sin embargo, nada hay tan verdadero» (n.4).

La certeza de la propia salvación es de tan soberana trascendencia, que si a las almas del purgatorio se les diera a elegir entre permanecer allí hasta el día del juicio o volver a la tierra para expiar en poco tiempo sus culpas, aumentando con ello sus merecimientos eternos, escogerían, sin vacilar un instante, lo primero; porque la vuelta a la tierra podría serles ocasión de ofender a Dios y de condenarse eternamente, mientras que en el purgatorio tienen asegurada su salvación.

301. 2.º LA PLENA CONFORMIDAD CON LA VOLUNTAD DE DIOS. Es otra fuente de profundísimos consuelos. Aun en esta vida, cuando se abraza una cruz con valentía y decisión, viendo en ella la voluntad de Dios, se aligera la carga extraordinariamente. Es un hecho de experiencia y una verdad reconocida por los teólogos que la pena no es otra cosa que algo que contraría a la voluntad: «de razón de la pena es que contraríe a la voluntad» [101]. Cuanto menos contraria es a la voluntad, menos razón de pena tiene. Ahora bien: la conformidad con la voluntad divina es tan absoluta en las almas del purgatorio, que nada quieren ni dejan de querer sino lo que Dios quiere o no quiere. Por eso no experimentan ninguno de esos sentimientos de angustia y de horror que imaginó Lutero, y que constituiría en ellas una verdadera falta.

Las almas del purgatorio advierten con toda claridad que las penas que padecen son justísimas y las tienen plenamente merecidas por sus pecados. Se inclinan con amor ante la divina justicia, que les parece tan santa y adorable como su misma misericordia. No darían un solo paso para libertarse de sus penas antes de la hora señalada

101 SANTO TOMÁS, *De purgatorio* (Supp.) a.4.

por la justicia y voluntad de Dios. Quedan perfectamente tranquilas y gozosas cualquiera que sea la distribución de los sufragios que disponga la divina Providencia, y no sentirían la menor envidia ni enojo aunque vieran aplicar a otras almas los que fueron ofrecidos por ellas.

Nada les turba, nada les hace perder la paz. No quieren sino lo que Dios quiere. La intensidad de sus sufrimientos no perturba en nada la serenidad de su espíritu, porque esa turbación del alma proviene en esta vida de la alteración de las potencias sensitivas, y ellas las poseen tan sólo radicalmente (en el alma, raíz de las mismas), pero no en su realidad actual. No experimentan, pues, la menor impaciencia, y es imposible en ellas el menor sentimiento de rebeldía contra el castigo de Dios.

Todo esto produce en su alma una paz y sosiego profundísimos. Con razón la santa Iglesia, al pedir por las almas del purgatorio en el *memento de difuntos* de la santa misa, pronuncia estas bellísimas palabras: «Acuérdate, Señor, de tus siervos y siervas que nos precedieron con la señal de la fe y duermen el sueño de la paz».

302. 3.º EL GOZO DE LA PURIFICACIÓN.—He aquí otro motivo de inefable alegría para las almas del purgatorio: el ver que se van limpiando y purificando de las manchas que las afean ante la mirada de Dios.

En efecto: en el momento mismo del juicio particular, el alma se contempla a sí misma tal como es en realidad ante la mirada de Dios. Y la vista de sus pecados e imperfecciones le causa un horror tal, que ella sola se precipita en el infierno o en el purgatorio sin que nadie le diga ni le enseñe el camino.

Escuchemos a Santa Catalina de Génova explicando estas ideas:

«Cuando llega la separación de los cuerpos y de las almas, las almas gravitan, si puedo hablar así, como naturalmente hacia los diversos lugares que les están destinados.

La que está manchada por el pecado mortal no espera que se la conduzca al lugar de los tormentos a donde la llama la justicia divina. Un horroroso instinto la lleva a precipitarse por sí misma, y si se la impidiese de llegar a él, padecería más cruelmente que en el mismo infierno. ¿Por qué?, se preguntará. Porque en cualquiera otra parte estaría separada de la voluntad de Dios, que siempre va mezclada de misericordia; pues, como tengo dicho, los réprobos en el infierno padecen menos de lo que han merecido. No encontrando, pues, un lugar más conveniente a su estado y más suave para ella que el infierno, el alma criminal acude allí como a su propio lugar [102].

Pues lo mismo sucede en el purgatorio. El alma justa, al salir de su cuerpo, viendo en sí misma alguna cosa que empaña su inocencia primitiva y se opone a su unión con Dios, experimenta una aflicción incomparable; y como sabe muy bien que este impedimento no puede ser destruido sino por el fuego del purgatorio, se baja allí de repente y con plena voluntad, de manera que quien la detuviese en el camino la serviría muy mal. Sus tormentos serían mucho más intolerables en cualquiera otro lugar que en aquel que está especialmente designado a su purificación, porque sabe que, mientras subsista aquel impedimento, no llegará a su último fin. Es verdad que la pena del purgatorio es diferente de la del infierno, como he dicho más

102 Advierta el lector esta razón profundísima de Santa Catalina, que concuerda totalmente con el pensamiento de Santo Tomás. *(N. del A.)*

arriba; pero la que sufriese en cualquier otro lugar que dejara subsistir el obstáculo para su felicidad, sería todavía más cruel...

Sabiendo, pues, que el purgatorio es el baño destinado a lavar esta especie de manchas, corre allá apresuradamente y se precipita en sus llamas, pensando mucho menos en los dolores que le esperan que en la dicha de encontrar allí su primitiva pureza» [103].

Se comprende todo esto sin esfuerzo. Imaginemos el caso, aún en este mundo, de una persona de alta posición social que haya sido invitada a un gran banquete de gala; y que, al dirigirse a él, cayera en un lodazal, del que se levantase con el traje lleno de barro. Preferiría mil veces renunciar al banquete antes que presentarse en aquella forma ante aquellos selectos invitados. He ahí un pálido reflejo de lo que representaría para un alma imperfectamente purificada tener que presentarse en esas concidiones ante la presencia de Dios y de los bienaventurados.

303. 4.º EL ALIVIO CONTINUO.—Como hemos explicado más arriba, la opinión teológica más probable es aquella que concede a las almas del purgatorio un alivio a medida que se van purificando. Cada vez la visión beatífica está más cerca y el fuego purificador tiene menos materiales que consumir. En este sentido puede decirse que el momento más terrible del purgatorio es el de la entrada. A partir de ese momento comienza para el alma un alivio continuo, que puede ser intensificado todavía con la ayuda exterior de los sufragios.

Santa Catalina de Génova enseña claramente esta doctrina. Escuchemos sus mismas palabras:

«Me valdré de una comparación, que puede dar alguna luz sobre esta verdad. Un cristal cubierto con una capa de lodo no podría recibir los rayos del sol sin que esto proviniese del astro, el cual no cesa de esparcir su luz por todas partes, sino porque esta luz está interceptada por aquel cuerpo extraño. Empezad a limpiar aquel cristal, y veréis cómo va penetrándole la luz a proporción que lo limpiáis. De la misma manera, el pecado es un orín que cubre el alma y le impide recibir los rayos del verdadero sol, que es Dios. Mas el fuego del purgatorio devora aquel orín, y, a medida que éste desaparece, el alma recibe con más abundancia aquella luz divina que introduce consigo el contento y la paz.

Se hace, pues, un aumento sucesivo de tranquilidad en las almas del purgatorio por medio de la acción devoradora del fuego en el impedimento que se oponía a ella; *y este efecto va aumentando siempre hasta que expira el plazo señalado de la pena; este tiempo disminuye también cada día y a cada instante...* (n.4).

Si las cosas ocurren así, como es lo más probable, podemos imaginarnos que el purgatorio es, en el momento de ingresar en él, como una noche cerrada, oscura y tenebrosa. Pero bien pronto sobre la línea del horizonte comienzan a dibujarse las luces de una aurora más o menos lejana. Esas luces se van intensificando sin cesar, y llega un momento en que ya se adivina por dónde va a salir el sol. Un poco más..., y la visión beatífica.

103 SANTA CATALINA DE GÉNOVA, *Tratado del purgatorio*, n.11 y 12.

304. 5.º La asistencia espiritual de la Virgen María y del ángel de la guarda.—Nada puede afirmarse con certeza sobre esto. Pero, si hemos de dar crédito a un gran número de revelaciones privadas—algunas de las cuales parece arbitrario rechazar, por venir de grandes santos canonizados por la Iglesia y ofrecer todas las garantías de autenticidad que la crítica más severa puede exigir—, parece ser que las almas del purgatorio gozan con frecuencia de la asistencia espiritual y de los consuelos maternales de la Santísima Virgen María, lo mismo que de las visitas y consuelos de su antiguo ángel de la guarda. Nada de antiteológico hay en estas piadosas creencias, y parece natural que la dulce Reina del cielo mire con maternal compasión a aquellas almas que sufren y ejercite sobre ellas su emocionante condición de *Consoladora de los afligidos* que le atribuye la santa Iglesia en su liturgia oficial. Así lo creyeron gran número de santos, como puede verse en la siguiente página de Falleti:

«Verdad es, como ella lo reveló a Santa Brígida, que, siendo madre de todos los que se hallan en el purgatorio, es verdaderamente su consoladora y se interpone, en cuanto le es posible, entre la divina Justicia y estas pobres prisioneras; y no hay tormento que no se haya mitigado algún tanto y se haya hecho más ligero con su ayuda y merced a sus súplicas... Según afirma Navarino, las oraciones de esta Señora son para las almas pacientes como el rocío de la mañana para la hierba casi seca y quemada por el calor del sol; son como agua benéfica y refrescante que modera los ardores intolerables del fuego que les abrasa.

Es verdad, según opinión de algunos santos y doctos personajes, como un San Pedro Damiano, un Dionisio Cartujano, un Gersón, un San Alfonso María de Ligorio—opinión no condenada ni impugnada por la Iglesia—, que en sus solemnidades ella visita el purgatorio acompañada de multitud de ángeles y libra de aquellas penas a gran número de almas. Es cierto, finalmente, como ella misma se dignó prometerlo al papa Juan XXII, que sus fieles devotos que llevan constantemente el escapulario del Carmen y mueren revestidos de su hábito son por ella visitados en el purgatorio; y en el día mencionado en la bula del Sumo Pontífice, es decir, el primer sábado después de su muerte, verán caer rotas a sus pies las cadenas, si fueron fieles cumplidores de las condiciones impuestas, y, por otro lado, no hay obstáculo que se oponga a los efectos de su promesa» [104].

Algo semejante parece que hay que decir con relación al ángel de la guarda. Aunque su oficio de tal lo ejercite tan sólo mientras el hombre permanece en esta vida [105], no hay ningún inconveniente en que visite el alma en el purgatorio; no para custodiarla—ya no lo necesita—, sino para consolarla y animarla. No olvidemos que, según Santo Tomás, el ángel de nuestra guarda estará de algún modo eternamente vinculado a nosotros en el cielo, en cuanto que será nuestro *ángel correinante* [106]. Luego parece natural que el purgatorio no represente un paréntesis de esta vinculación que ha comenzado ya en esta vida; tanto más cuanto que el ángel puede sin dificultad alguna visitar el purgatorio [107], y el alma recibir sus consuelos, que tanto necesita. La misión del ángel de la guarda en el purgatorio sería la de iluminar el alma acerca de los grandes misterios de Dios, de los goces del paraíso, del amor que le tienen Jesús y María, etc., y anunciarle su próxima liberación. Nada puede afirmarse con certeza, pero ciertamente que nada puede negarse en nombre de la teología. Y parece mucho más natural y conforme a las leyes de la divina Providencia la afirmación que la negación.

Estos son los principales consuelos del purgatorio. A diferencia del infierno—en el que no hay más que desorden, rebelión, blasfemia y desesperación eterna—, el purgatorio es una misteriosa mezcla de sufrimientos indecibles y de alegrías inmensas e inefables consolaciones.

104 Falleti, *Nuestros difuntos y el purgatorio* (Barcelona 1939), plát.26.
105 Cf. I,113,4.
106 Ibid., ibid.
107 Cf. I,52-53.

C) Con relación a nosotros

La tercera serie de cuestiones complementarias en la teología del purgatorio se refiere a las relaciones de esas almas con nosotros, los que vivimos todavía acá en la tierra. Vamos a examinar lo que nosotros podemos hacer por ellas—los sufragios—y lo que ellas pueden hacer por nosotros: su posible impetración de gracias y su posible aparición.

1. Nuestra ayuda mediante los sufragios

Siendo vastísima la materia sobre los sufragios y no permitiéndonos la índole de nuestra obra una exposición amplia, vamos a condensar brevemente lo más importante de cuanto pueda interesar al lector.

305. 1. **Noción.**—*Sufragio*, en general, es toda ayuda, favor o socorro en favor de alguien. Aplicado a las almas del purgatorio, se entiende por tal cuanto el hombre pueda hacer u ofrecer para aliviarles de sus penas y apresurar la hora de su liberación.

306. 2. **Existencia.**—La posibilidad de ayudar a las almas del purgatorio fue negada por los protestantes, pero ha sido expresamente definida por la Iglesia. He aquí el texto de la definición dada por el concilio de Florencia:

«Definimos... que los verdaderos penitentes que salieron de este mundo antes de haber satisfecho con frutos dignos de penitencia por lo cometido y omitido, son purificados con penas purificadoras después de la muerte; y que para ser liberados de esas penas les aprovechan los sufragios de los fieles vivos, a saber, los sacrificios de misas, oraciones y limosnas y otros oficios de piedad que los fieles acostumbraron a ofrecer por otros fieles según las instituciones de la Iglesia» (Denz. 691-693).

Lo mismo había enseñado anteriormente el concilio II de Lyón (Denz. 464) y enseñó más tarde el concilio de Trento contra los protestantes (Denz. 950-983).

307. 3. Fundamentos doctrinales.—La posibilidad y existencia de los sufragios en favor de las almas del purgatorio no puede ser más lógica ni tener fundamentos más sólidos:

a) CONSTA EXPRESAMENTE EN LA SAGRADA ESCRITURA: *Obra santa y piadosa es orar por los muertos. Por eso hizo que fuesen expiados los muertos, para que fuesen absueltos de los pecados* (2 Mac. 12,46).

b) LO AFIRMA TODA LA TRADICIÓN CRISTIANA: liturgia de difuntos, epitafios antiquísimos, escritos de los Santos Padres...

c) LO EXIGE EL DOGMA DE LA COMUNIÓN DE LOS SANTOS.—Como es sabido, la Iglesia única de Jesucristo extiende como árbol gigantesco sus ramas a tres estados o regiones diferentes: la tierra, el purgatorio y el cielo. La Iglesia militante, la purgante y la triunfante constituyen en realidad una sola Iglesia, una sola sociedad, una sola familia, un solo cuerpo, cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros somos todos los que estamos, en una forma o en otra, incorporados a El. El Espíritu Santo es el alma de la Iglesia. La unión de todos los que constituyen este Cuerpo, realizada por el Espíritu Santo mediante la caridad, es tan íntima y eficaz, que se da—a semejanza del cuerpo natural, pero en sentido trascendente, incomparablemente más profundo y elevado—un influjo vital de la Cabeza en los miembros y de los miembros entre sí en orden a los bienes espirituales. Por eso dice Santo Tomás que los lazos de la caridad que unen entre sí a los miembros de la Iglesia no se extienden únicamente a los vivos, sino también a los muertos que murieron en caridad, ya que ella no se acaba con la vida, sino que vivirá eternamente, como dice el apóstol San Pablo (1 Cor. 13,8). Los muertos viven, además, en la memoria de los vivos, que pueden, por lo mismo, dirigir a ellos sus intenciones.

De esta manera—continúa el Doctor Angélico—los sufragios de los vivos pueden aprovechar a los muertos, lo mismo que a los vivos, por la unión de la caridad y por la intención a ellos dirigida. No hay que creer, sin embargo, que los sufragios de los vivos pueden aprovechar a los muertos de manera que les cambien el estado de condenación por el de la bienaventuranza; pero valen para disminuirles las penas o cualquier otra cosa por el estilo» [108].

Esta mutua solidaridad entre todos los miembros del Cuerpo místico de Cristo explica aquella misteriosa expresión de San Pablo: *Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia* ((Col. 1, 24). No quiere decir que la pasión de Cristo sea de suyo insuficiente, sino que alude a la participación que el mismo Cuerpo místico ha de tener en la obra redentora y satisfactoria de Cristo.

308. 4. Obligación de ayudarlas.—La ayuda de las almas del purgatorio no sólo es posible y altamente recomendable, sino que es, además, obligatoria para todos los cristianos. Lo exige así la *caridad*, y a veces también la *piedad* y la *justicia*.

a) LO EXIGE LA CARIDAD, que es la virtud por excelencia y la virtud *universal* que abarca al mundo entero, incluso a los mismos enemigos. No puede excluirse absolutamente a nadie que sea capaz de obtener todavía el reino de los cielos. Y como las almas del purgatorio están precisamente en esta situación y necesitan, por otra parte, la ayuda de nuestros sufragios, es un *deber de caridad* que obliga a todos los cristianos, tengan o no parientes y amigos en el purgatorio.

108 Cf. *Suppl.*, 71,2.

b) LO POSTULA LA PIEDAD.—Como es sabido, la virtud de la piedad es la que regula las relaciones entre los miembros de una familia, principalmente entre padres e hijos. Por extensión alcanza también a todos los que forman una familia espiritual (v.gr., los miembros de una misma orden religiosa, de una milicia, de una corporación) y a todos los compatriotas [109]. Ahora bien, es indudable que muchas de estas almas a las que nos ligó en este mundo la virtud de la piedad estarán en el purgatorio. Y como los lazos que nos unen en Cristo no pueden romperse con la muerte, síguese que la virtud de la piedad reclama y exige nuestra ayuda a esos seres queridos que están sufriendo en el purgatorio. Y conviene que nos acordemos de ellos durante mucho tiempo, pues ignoramos en absoluto cuándo habrá de terminar su dolorosa purificación; y en la duda, es mucho más seguro ir un poco más lejos que exponernos a quedarnos demasiado cortos.

c) LO RECLAMA LA JUSTICIA.—Pero puede haber más. Puede ocurrir que alguno de nuestros conocidos esté en el purgatorio *por culpa nuestra*: malos ejemplos, escándalos, pecados de complicidad, etc., etc. Entonces ya no es sólo la caridad o la piedad, sino la misma *justicia* la que reclama nuestra ayuda. Es preciso reparar aquellos escándalos, restituir aquellos perjuicios, resarcir aquellos daños espirituales. Se incurre, de no hacerlo, en una gran responsabilidad ante Dios, cuya divina justicia nos exigirá en el purgatorio el pago de aquellos daños tan inicuamente cometidos y no reparados con nuestra penitencia y la ayuda de nuestros sufragios.

Por este capítulo tendrán que darle una estrechísima cuenta a Dios los que defraudan a los muertos no cumpliendo—o retrasando culpablemente—los encargos de misas y sufragios dejados en testamento o de palabra antes de morir; los que no restituyen las deudas ajenas pudiendo y debiéndolo hacer, etc., etc.

309. 5. Triple modo de ayuda.—Los teólogos están de acuerdo en que nuestra ayuda al purgatorio reviste una triple forma: la *impetración*, el *mérito* y la *satisfacción*. Puede ocurrir que una misma acción—la oración, por ejemplo—revista a la vez esta triple formalidad. El mérito *con relación a otros* no puede ser sino un mérito de pura conveniencia, ya que en sentido estricto sólo Cristo mereció para los demás [110]. Todos los sufragios enumerados por la Iglesia en los concilios de Florencia y de Trento y propuestos por todos los teólogos entran en alguna de las tres anteriores categorías. El santo sacrificio de la misa, oraciones, limosnas, penitencias, indulgencias y otras obras de piedad realizadas en favor de los difuntos tienen valor meritorio, satisfactorio o impetratorio, ya sea disyuntiva, ya simultáneamente.

310. 6. Valor de los mismos.—Precisemos un poco el valor de cada uno de esos tres modos que acabamos de recordar [111].

a) LA ORACIÓN.—Nos referimos aquí únicamente al valor *impetratorio* de la oración, prescindiendo de la modalidad meritoria y satisfactoria que puede tener también.

Aunque es cuestión vivamente discutida por los teólogos, la opinión que parece más segura y probable es que la oración, considerada únicamente bajo la formalidad *impetratoria*, no tiene valor *directo e infalible* en

109 Cf. II-II,101,1.
110 Cf. I-II,114,6.
111 Cf. MICHEL, *Purgatoire*: DTC 13,1303-1306.

orden a obtener la remisión de la pena que han de satisfacer a la divina justicia las almas del purgatorio, sino tan sólo un valor *indirecto y de mera congruencia*, en cuanto que se le pide a Dios se digne aplicar a esas almas las satisfacciones de Jesucristo, de la Virgen y de los santos, e inspire a los fieles de la Iglesia militante el ofrecimiento de obras *satisfactorias* en favor de esas almas. La razón es porque la oración, en cuanto impetratoria, no se dirige a la justicia de Dios, ofreciéndole una determinada compensación penal, sino únicamente a su misericordia y a título gratuito o de limosna. Ahora bien: las penas del purgatorio, por su misma naturaleza, dicen relación a la justicia divina, y sólo ofreciéndole la debida compensación satisfactoria o penal puede obtenerse de ella *directa e infaliblemente* la relajación de la pena.

De donde se deduce que la misma intercesión de la Santísima Virgen y de los santos del cielo en favor de las almas del purgatorio no tiene otro valor que el de la pura *impetración*. [112].

Hay que concluir también que las almas del purgatorio no pueden, probablemente, impetrarse su propia liberación. Porque la remisión de una pena no puede hacerse sin ofrecer alguna *satisfacción* por ella; y aunque las almas del purgatorio podrían pedir que se les apliquen las satisfacciones de Cristo, de la Virgen y de los santos, no dice bien esta petición con las disposiciones de esas almas, que aceptan plenamente la obra de la divina justicia y cuya voluntad está del todo identificada con la divina. Los santos del cielo y los justos de la tierra pueden formular esta petición en favor de las almas del purgatorio por un sentimiento de caridad; pero la situación de las almas del purgatorio no es la misma que la nuestra. Su insistencia ante Dios en favor de su propia liberación sería contraria al orden.

b) EL MÉRITO.—Ya hemos dicho que las obras *meritorias* ofrecidas a Dios en sufragio de los difuntos no tienen valor directamente y por sí mismas—ya que el mérito es personal e intransferible, a excepción del de Cristo y de María Corredentora—, sino únicamente de una manera *indirecta y concomitante:* en cuanto que pueden mover a Dios a inspirar a los vivos el ofrecimiento de obras satisfactorias por los muertos y en cuanto que no hay ninguna obra meritoria que no sea, en algún aspecto, también satisfactoria.

c) LA SATISFACCIÓN.—La obra satisfactoria puede definirse: una obra cuyo carácter expiatorio ofrece a Dios una *compensación* por la pena temporal debida por los pecados perdonados. Esta compensación puede uno ofrecerla por sí mismo, como es obvio, y puede también ser ofrecida por los demás, en virtud de la solidaridad entre los miembros del Cuerpo místico de Cristo. Y nótese que, a diferencia de la impetración y del mérito, la satisfacción puede ser ofrecida por los demás a título de *condignidad*, o sea,

112 Que la Santísima Virgen y los santos del cielo interceden por las benditas almas del purgatorio no puede ponerse en duda, puesto que lo enseña la Iglesia en su liturgia. En la segunda oración de la misa cotidiana de difuntos se pide que los fieles que salieron de este mundo «lleguen a la posesión de la eterna felicidad por la intercesión de la bienaventurada Virgen María y de todos los santos». El modo de esta intercesión ha de ser explicado según los principios que acabamos de indicar. Los santos, en efecto, estando imposibilitados de merecer o de ofrecer a Dios nuevas satisfacciones propias, se conforman, al rogar por los difuntos, al orden de la divina Providencia, que vincula a la expiación satisfactoria la remisión total o parcial de la pena. La Santísima Virgen y los santos ofrecen a Dios las satisfacciones de Cristo y las suyas propias adquiridas en esta vida, y le piden se digne inspirar a los vivos la práctica de satisfacciones en favor de las almas dolientes y acepte la solución de la deuda a través de las indulgencias que concede la Iglesia a manera de sufragios. Pero parece poco probable que le pidan la aplicación de los méritos de Cristo de una manera tan plena y total que libere en seguida al alma del purgatorio sin que ésta tenga nada que padecer. Una tal súplica parecería contrariar un poco el orden de la divina Providencia, que ha establecido las penas del purgatorio como medio ordinario y normal de purificación de las almas más allá de la muerte (cf. MICHEL: DTC 13,1304).

para substituir ante la divina justicia la satisfacción que esos otros debían ofrecer a Dios. La única condición que se requiere para ello es el estado de gracia tanto por parte del que ofrece la satisfacción como por el que se beneficia de ella. Esta es la doctrina de Santo Tomás [113], compartida por la inmensa mayoría de los teólogos, hasta el punto de que puede afirmarse que ésta es una verdad completamente *cierta* en teología.

Ahora bien: ¿puede extenderse esta satisfacción de *condignidad* realizada por los vivos a las almas del purgatorio? Santo Tomás responde afirmativamente, apoyándose en el vínculo de la caridad, que se extiende también a los muertos en Cristo: «Y así los sufragios de los vivos aprovechan a los muertos *lo mismo que a los vivos*, de dos maneras: por la unión de la caridad y por la intención dirigida a ellos» [114]. Suárez opina lo mismo y lo razona muy bien [115].

Y hay que añadir todavía que el valor satisfactorio de nuestras obras ofrecidas por las almas del purgatorio es mayor no sólo que las *satispasiones* ofrecidas por las mismas almas dolientes, sino que las mismas satisfacciones nuestras en favor de nosotros mismos. Lo primero, porque las satisfacciones ofrecidas en esta vida a la divina justicia son de mucho más valor que las *satispasiones* que se ofrecen en el purgatorio; y lo segundo, por el mayor y más desinteresado afecto de caridad que las inspira, como enseña Santo Tomás [116]. Es éste uno de los puntos más hermosos de la teología del purgatorio.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto e indiscutible es que nuestras obras satisfactorias aprovechan a las almas del purgatorio de una manera o de otra [117]. Las explicaciones teológicas sobre el modo y el procedimiento no pasan de simples opiniones más o menos probables, ya que ignoramos en absoluto la medida exacta de la divina aceptación en favor de esas almas.

311. 7. Aplicación de los sufragios.—Para responder, en la medida en que puede hacerse acá en la tierra, a una pregunta tan llena de misterios, es preciso establecer en primer lugar una distinción fundamental entre los sufragios *comunes*, ofrecidos indeterminadamente por las almas del purgatorio en general, y los sufragios *particulares*, ofrecidos en favor de alguna o algunas en particular.

a) LOS SUFRAGIOS COMUNES.—Es preciso confesar, ante todo, que ignoramos las leyes que presiden la aplicación de estos sufragios comunes, ofrecidos indeterminadamente por las almas del purgatorio en general. Sin duda alguna, Dios tiene sus normas, dictadas a la vez por su sabiduría, su justicia y su misericordia infinitas; pero ignoramos en absoluto cuáles sean esas normas. Con todo, no parece temerario conjeturar que Dios regula la aplicación de esos sufragios según las disposiciones que tuvieron los difuntos durante su vida mortal; por ejemplo, su cuidado en ganar indulgencias

113 Cf. *Suppl.*, 71,2; *Contra gent.* III,158; *In Symb. apost.*, a.10; *In epist. ad Galatas*, 6,2, etc. En el lugar citado del *Contra gentes* añade esta notable observación: «Y, además, el efecto de la caridad produce una satisfacción más acepta a Dios en aquel que padece por el amigo que si padeciese por sí mismo, pues esto es propio de la caridad espontánea, y aquello, de la necesidad». De donde se deduce que uno puede satisfacer por otro, con tal de que ambos estén en caridad. Por eso dice el Apóstol: *Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.*

114 *Suppl.*, 71,2.

115 SUÁREZ, o. c.: Opera omnia, t.22 disp.48 sect.6 n.1-5. No hay inconveniente ninguno por el hecho de que las almas del purgatorio hayan llegado al estado de término; porque esto sólo afecta a lo esencial e inmutable de su estado, no a lo accidental, o sea, al retraso en la llegada al término definitivo. En este sentido están todavía *in via*, como enseña Santo Tomás (*Suppl.*71, 2 ad 2).

116 Cf. *Contra gent.* III,158. Acabamos de citar sus palabras en la nota 113.

117 Es doctrina de fe, por las expresas declaraciones de la Iglesia (Denz. 464 693 950 983).

a favor de las almas del purgatorio, su devoción a María, su caridad para con los otros, etc., etc. Ninguna injusticia puede hallarse en esta distribución desigual, puesto que la caridad de las almas es, de una manera normal, la condición de su refrigerio. Cristo nos dice en el Evangelio que son *bienaventurados los misericordiosos porque ellos alcanzarán misericordia* (Mt. 5,7); y San Agustín estableció su conocido principio de que no «aprovechan a todos por quienes se ofrecen, sino sólo a aquellos que, mientras vivían, se hicieron acreedores a ello» [118].

b) Los SUFRAGIOS PARTICULARES.—En cuanto a los sufragios ofrecidos en favor de alguna o de algunas determinadas almas, no cabe duda que aprovechan a esas almas con *preferencia* a todas las demás. Sobre si aprovechan a esas almas *exclusivamente*—sin que participen en nada las demás—, las opiniones están divididas. Cuando se trata de sufragios que llevan consigo un valor *infinito*—como el santo sacrificio de la misa—, muchos teólogos creen que aprovecha a todas por igual, a la manera que el sol alumbra lo mismo a una persona que a todas las del mundo. Pero otros teólogos —y su opinión parece más probable y más de acuerdo con la práctica de la Iglesia y con el común sentir de los fieles—dicen que, aunque el valor de la misa sea de suyo infinito, *su aplicación se hace por Dios de una manera limitada;* y, por lo mismo, cuanto mayor sea el número de las almas entre las que se reparte, tocan a menos cada una. No se trata del sol—causa universal—, que alumbra por igual a todos, sino de una moneda—precio particular—, que se paga en satisfacción de una determinada deuda.

Esta es la opinión de Santo Tomás [119]. Y ésta parece ser la verdadera sentencia, ya que, de lo contrario, habría que decir que bastaba una sola misa para liberar de un golpe a todas las almas del purgatorio, o al menos que todas las misas deberían decirse en sufragio de todas; lo que va contra el sentir de la Iglesia [120] y de todo el pueblo cristiano. Y lo que se dice de la santa misa hay que decirlo, con mayor razón todavía, de los demás sufragios, cuyo valor es ciertamente *limitado*.

Sobre si los sufragios se aplican *siempre e infaliblemente* a aquellos por quienes se ofrecen, no consta con certeza. Algunos teólogos lo niegan, pero otros lo afirman, y esto parece lo más probable; porque, como dice Santo Tomás, «estas obras pertenecen de algún modo a aquellos por quienes se hacen por una especie de *donación*», que les transfiere la propiedad de las mismas (*Suppl.*, 71,1; cf. a.2). Pero no se puede precisar si Dios se los transfiere *íntegros* o sólo parcialmente, según los merecimientos de esas almas y los designios inescrutables de su divina Providencia. Lo que sí parece fuera de toda duda es que, si aquellos por quienes se aplican no los necesitan ya, Dios los distribuye entre las almas que más lo merezcan o acaso entre las más olvidadas, que no reciben la ayuda directa de nadie (cf. *Suppl.*, 71,14 ad 2).

312. 8. Principales sufragios.—He aquí ahora la lista de los principales sufragios que podemos ofrecer en alivio de las almas del purgatorio, indicando brevemente su valor respectivo y el modo con que probablemente se les aplican:

1.º LA SANTA MISA.—Es el principal de todos y aventaja infinitamente a todos los demás.

[118] SAN AGUSTÍN, *De cura pro mortuis*, 18,22: ML 40,609.

[119] Cf. *Suppl.*, 71,12 c. et ad 1; 13 c. et ad 1; 14 ad 2. En el último lugar citado, Santo Tomás añade esta juiciosa observación: «Sin embargo, es creíble que, si a algunas determinadas almas les sobra algo de los especiales sufragios que por ellas se hacen—por no necesitarlos ya—, la divina misericordia los aplicará a otras que los necesiten».

[120] Recuérdese la proposición 30 del sínodo Pistoriense, condenada por Pío VI (Denz. 1530).

Como es sabido, son *cuatro* los valores inmensos de la santa misa: el *latréutico*, o de adoración; el *eucarístico*, o de acción de gracias; el *impetratorio*, o de petición, y el *propiciatorio*, o de satisfacción.

Los dos primeros efectos los produce infaliblemente *ex opere operato*. El impetratorio también lo produce de *suyo* infaliblemente, si bien la recepción de las gracias que infaliblemente nos obtendría puede encontrar obstáculo por parte nuestra o de aquel por quien pedimos. El propiciatorio es de suyo infinito—equivale exactamente al sacrificio del Calvario—, pero su aplicación se hace por Dios de una manera *limitada*, según los designios de su altísima sabiduría, habida cuenta de los derechos de su justicia y de su misericordia.

Ahora bien: a las almas del purgatorio se les pueden aplicar los dos últimos valores: el *impetratorio* y, sobre todo, el *satisfactorio*.

Pero cabe preguntar: ¿en qué medida se aplica a las almas del purgatorio el valor satisfactorio de la santa misa?

Los teólogos suelen distinguir entre vivos y difuntos. A los que vivimos todavía en este mundo se nos aplica en la medida de nuestra devoción y disposiciones actuales. De manera que al que tenga contraída con la divina justicia una deuda como ciento y ofrece o manda ofrecer la santa misa con una devoción como veinte, necesitará cinco misas para saldar por completo su deuda, mientras que le bastaría una sola si la ofreciera con una devoción equivalente a los ciento.

En cuanto a las almas del purgatorio, nada se puede afirmar con certeza. Pero la opinión más probable es la que regula la medida y grado de su aplicación a los méritos contraídos por esas almas durante su vida y a la devoción y disposiciones que tenían a la hora de la muerte; de suerte que puede ocurrir que, teniendo la misma cuenta pendiente con la divina justicia, un alma necesite mayor número de misas que otra que tuvo mejores disposiciones. Así opinan los famosos *Salmanticenses* y éste parece ser también el sentir de Santo Tomás [121].

Nótese, finalmente, que la santa misa, desde otro punto de vista, lleva consigo tres grandes *frutos:* el *especialísimo*, que es propio del sacerdote celebrante y es personal e intransferible; el *especial*, que es el que se aplica por la persona viva que la encargó o en sufragio del alma del purgatorio por quien se celebra, y el *general*, que corresponde a toda la Iglesia de Cristo, especialmente a las personas que asisten al santo sacrificio o por las que se ruega de una manera especial. De este fruto general participan también todas las almas del purgatorio, y por todas pide la Iglesia en el *memento* de difuntos.

> COROLARIO PRÁCTICO.—¡Qué tesoro el de la santa misa! Si tuviéramos verdadero espíritu de fe, nada procuraríamos tanto como encargar la celebración y oír con gran devoción el mayor número posible de misas, para descontar eficazmente y con gran facilidad aun en vida la deuda que tenemos contraída con la divina justicia y apresurar la liberación de los seres queridos que están en el purgatorio.

2.º LA SAGRADA COMUNIÓN.—Ofrecida en alivio de las almas del purgatorio, tiene también una gran eficacia, al menos impetratoria, en cuanto que excita la devoción de los fieles y sus fervientes súplicas y les aplica de algún modo la divina oración y reparación de Jesucristo. Téngase en cuenta, además, que la sagrada comunión va acompañada muchas veces de gran

[121] Cf. SALMANTICENSES, *De eucharistiae sacramento*, disp.13 n.123; SANTO TOMÁS, III, 79,5; *Suppl.*, 71,12 ad 2.

número de indulgencias, con la simple añadidura de algunas oraciones o preces que pueden aplicarse también en sufragio de las almas del purgatorio.

COROLARIO PRÁCTICO.—El mejor recuerdo que podemos ofrecer a los seres queridos que se fueron es recibir por ellos la sagrada comunión.

3.º LA ORACIÓN.—Hemos hablado más arriba de su valor *impetratorio* en orden a la misericordia de Dios. Pero téngase en cuenta que, además de ese valor impetratorio, la oración tiene otros dos valores: el *meritorio*, como acto de virtud que es, y el *satisfactorio*, en cuanto acto penoso que supone un esfuerzo de atención y tensión de la voluntad [122]. El concilio de Trento habló expresamente del valor satisfactorio de la oración (Denz. 923). El valor meritorio es personal e intransferible, pero el satisfactorio podemos trasladarlo a las almas del purgatorio. Si a esto añadimos las indulgencias con que van enriquecidas muchísimas fórmulas de oración, habremos puesto fuera de duda el alto valor satisfactorio de las oraciones vocales.

De hecho la Iglesia las usa con gran profusión, sobre todo en su maravillosa liturgia de difuntos. Las preces que recita en el momento de expirar un enfermo, las exequias fúnebres, el oficio de difuntos, los salmos penitenciales, los responsos, etc., etc., actúan como lluvia benéfica y refrigeradora sobre las almas del purgatorio.

Entre las oraciones que los simples fieles pueden rezar por las almas del purgatorio ocupa el primer lugar el *santo rosario*, riquísimo en indulgencias, aplicables todas por los difuntos, cuyo rezo ante el cadáver y en los días siguientes a su entierro tan arraigado está entre el pueblo cristiano.

También el *vía crucis* es de eficacia soberana por su propia excelencia y por las muchas indulgencias que lleva consigo [123].

Los buenos cristianos no presencian nunca el paso de un entierro sin rezar un *De profundis* o un simple *padrenuestro* en sufragio de aquel muerto, que es hermano suyo ante el Señor. Y experimentan gran consuelo en visitar con frecuencia el cementerio para rezar por las almas de los que yacen allí en espera de la resurrección.

COROLARIO PRÁCTICO.—Sabido es que, en opinión de San Agustín, no todas las almas del purgatorio reciben por igual el alivio de nuestros sufragios y oraciones, sino en la medida y proporción de la caridad que tuvieron en esta vida con las almas del purgatorio.

4.º LAS PENITENCIAS Y MORTIFICACIONES.—Es otra de las ayudas más eficaces que podemos ofrecer a las almas del purgatorio. Su fundamento teológico está en su valor estrictamente *satisfactorio* y en la posibilidad de transferírselo íntegramente a las almas del purgatorio en virtud del dogma de la comunión de los santos. Es un acto de caridad excelente, que sirve de gran alivio a las almas del purgatorio—las satisfacciones ofrecidas acá en la tierra a la divina justicia son de mucho más valor que las del purgatorio, como hemos explicado más arriba—y en nada empobrece al que lo practica, sino que le enriquece en gran escala, ya que, además de su valor *satisfactorio*—que es el único que puede transferir a las almas—, ese acto de caridad tiene un gran valor *meritorio*, que es personal e intransferible y se traducirá en un aumento de gloria eterna.

122 Cf. II-II,83,13 y 15; *In IV Sent.*, d.15 q.4 a.7.

123 Son las siguientes: indulgencia plenaria cada vez que se recorra entero; otra plenaria si se comulgó por la mañana, y diez años por cada estación si por causa razonable se interrumpió antes de terminarlo. Todas ellas son aplicables a las almas del purgatorio.

COROLARIO PRÁCTICO.—Un ayuno, una disciplina, una devota peregrinación (no por motivo turístico), un dolor soportado con paciencia, un movimiento de ira reprimido, un espectáculo al que renunciamos, una palabrita amable cuando no tenemos ganas de ello, etcétera, etc., pueden representar un gran alivio para los seres queridos que tengamos en el purgatorio, a la vez que aumentan nuestros méritos para el cielo.

5.º LA LIMOSNA.—También la limosna tiene un gran valor para redimir nuestras propias culpas, como afirma en multitud de lugares la Sagrada Escritura [124]; y aliviar a las almas del purgatorio, como ha declarado expresamente la Iglesia (Denz. 693). La razón es por su valor meritorio y satisfactorio, como obra de caridad y de privación que es [125].

COROLARIO PRÁCTICO.—La limosna, de cualquier naturaleza que sea, enriquece mucho más a quien la da que a quien la recibe; con tal de hacerla a impulsos de la caridad cristiana—por amor a Dios—y no por un simple motivo de compasión o filantropía puramente natural.

6.º LAS INDULGENCIAS.—Es otra de las formas más típicas de ayuda a las almas del purgatorio, que vamos a exponer a continuación.

a) *Noción.*—«Todos deben tener en gran estima las indulgencias, esto es, la remisión ante Dios de la pena temporal debida por los pecados que ya han sido perdonados en cuanto a la culpa; remisión que la autoridad eclesiástica, tomándola del tesoro de la Iglesia, concede a los vivos a manera de absolución, y a los difuntos, a manera de sufragio» (cn.911).

Las últimas palabras significan que a los vivos, ejerciendo un acto de verdadera jurisdicción, los *absuelve* la Iglesia de la pena que deben ante Dios y satisface a la divina justicia con los méritos de Cristo la pena temporal que ellos deberían pagar; y esto de una manera *infalible*, siempre que el sujeto cumpla las debidas condiciones [126]. Con los muertos, en cambio, que han dejado ya de ser súbditos de la Iglesia militante, no puede la Iglesia hacer otra cosa que *ofrecer* a Dios las satisfacciones y los méritos de Cristo a manera de *sufragio*, para que El, en su divina misericordia, se los aplique en la medida que sea de su voluntad. No cabe duda que Dios aceptará esta súplica de la Iglesia, pero ignoramos en absoluto en qué medida y grado.

b) *Clases.*—Las indulgencias pueden ser *plenarias* o *parciales*, según que la Iglesia al concederlas tenga intención de perdonar toda la pena temporal o sólo parte de ella. Pero las plenarias las concede de tal forma, que si uno no puede ganarla como plenaria, la gane, al menos, como parcial, según las disposiciones que tenga (cn.926).

La indulgencia *plenaria* ganada por un vivo le confiere la remisión total de la pena debida por sus pecados, y si muriera en seguida, iría al cielo sin pasar por el purgatorio. Ganada en favor de un muerto, le libera *ipso facto* del purgatorio. Pero no sabemos en qué medida aplica Dios a los difuntos las indulgencias plenarias que por ellos se conceden, como ha declarado la Iglesia a propósito de la que va aneja al llamado *altar privilegiado* [127].

Las indulgencias *parciales* de cien días, un año, etc., no se entienden en el sentido de que liberen de una pena de igual duración en el purgatorio, sino que equivalen a la pena canónica que, según la antigua y severa disciplina de la Iglesia, se les imponía a los pecadores públicos en satisfacción de

124 *La limosna libra de la muerte y limpia de todo pecado* (Tob. 12,9). Cf. Eccli 3,33; Dan. 4,24; Lc. 11,41; Act. 10,4, etc., etc.

125 Cf. II-II,32,1 c. et ad 2.

126 Cf. *Suppl.*, 25,1-2.

127 C. Indulg. 28 de julio de 1840, decreto 283.

sus pecados. Ocurría, por ejemplo, que uno de estos penitentes tuviera que estar de rodillas a la entrada de una iglesia todos los domingos durante uno o más años. Al llegar al templo el obispo en las grandes solemnidades, solía perdonarles, v.gr., cuarenta días de aquella penitencia pública que tenían que hacer. A esos cuarenta días equivalen los cuarenta días actuales de indulgencia. Cuál sea su equivalente en las penas del purgatorio, lo ignoramos en absoluto.

c) *Condiciones para ganarlas.*—He aquí lo que dispone el Código Canónico: «Para que alguien sea capaz de ganar indulgencias *para sí mismo*, es necesario que esté bautizado, que no esté excomulgado, que se halle en estado de gracia por lo menos al final de las obras prescritas y que sea súbdito del que concede las indulgencias. Mas, para que en realidad las gane el que es sujeto capaz de ella, es necesario que tenga intención, por lo menos general, de ganarlas y que cumpla las obras prescritas en el tiempo determinado y del modo debido según el tenor de la concesión» (cn. 925).

Se discute entre los autores si para ganar las indulgencias en favor de las almas del purgatorio se requiere también el estado de gracia, que es indispensable para ganarlas para sí. Muchos teólogos contestan que no hace falta, porque el vivo se limita a cumplir las condiciones, pero quien ha de beneficiarse de la indulgencia es el alma del purgatorio, que está en gracia. Otros lo niegan, porque las indulgencias son una ofrenda que los vivos hacen a los muertos; y ¿cómo pueden ofrecerles lo que no han adquirido? La Iglesia no ha querido resolver esta duda, limitándose a remitir a los autos aprobados [128]. Ante la duda teórica, la solución práctica más segura es ponerse en estado de gracia, al menos mediante un acto de perfecta contrición con propósito de confesarse.

7.º El acto heroico de caridad.—Consiste este acto verdaderamente heroico en ceder íntegramente a las almas del purgatorio todo el valor *satisfactorio* de nuestras buenas obras practicadas durante la vida y todos los sufragios que se nos aplicarán después de la muerte. Es un despojo total de todo cuanto pudiera rebajarnos la pena temporal que tenemos merecida por nuestros pecados ante la divina justicia. Este acto es conocido también con el nombre de *voto de ánimas*, aunque impropiamente, ya que no tiene carácter de verdadero voto y puede revocarlo libremente cuando le parezca el mismo que lo hace.

A nadie se le oculta que este es un acto sublime, verdaderamente heroico, de caridad. La Iglesia lo ha bendecido y enriquecido copiosamente de indulgencias y privilegios [129]. Su valor meritorio en orden a la vida eterna es grandísimo, por el acto tan intenso de caridad que supone. No se requiere ninguna fórmula determinada para hacerlo; basta simplemente un acto interior de la voluntad. Puede asociarse a este acto a la Santísima Virgen María, encargándole a ella de distribuir el valor satisfactorio de nuestras

128 La solución que nos parece más ponderada y ecuánime desde el punto de vista teológico es la de Santo Tomás, que puede resumirse en la forma siguiente: los pecadores pueden ayudar a los muertos con las obras satisfactorias que tengan fuerza *ex opere operato*, como son el santo sacrificio de la misa, las indulgencias, etc.; pero no en las que sólo tienen fuerza por las disposiciones del que las hace—*ex opere operantis*—, a no ser que actúe como ministro público en nombre de la Iglesia o como mero instrumento de otro agente principal, v.gr., dando una limosna en nombre y por cuenta de otro (cf. *Suppl.*, 71,3).

129 He aquí los principales: los sacerdotes que lo hagan gozan diariamente de altar privilegiado personal. Los simples fieles pueden ganar indulgencia plenaria para los difuntos todos los días del año con las condiciones acostumbradas (confesión—basta la quincena—, comunión y visita de una iglesia rogando a intención de Su Santidad). Plenaria también oyendo misa los lunes en sufragio de las almas. Pueden aplicar a los difuntos toda clase de indulgencias, aun las ordinariamente no aplicables (cf. para todo lo referente a este voto el decreto de la Sagrada Congregación de Indulgencias publicado en AAS 18 [1885] 337-339).

obras en la forma que mejor le parezca, habida cuenta de nuestras obligaciones particulares.

Precisamente por tratarse de un acto tan heroico y sublime, no debe hacerse a la ligera e irreflexivamente, sino midiendo todo su alcance y previa consulta al director espiritual. Las almas de intensa vida interior harán bien en hacerlo, primero por un año o dos y después para siempre [130].

Algunos teólogos impugnaron este voto con algunas objeciones. Podrían resolverse todas diciendo que la santa Iglesia ha autorizado y bendecido este acto heroico, cosa que no hubiera hecho si tuviera algún inconveniente teológico. Pero, para mayor abundamiento, examinaremos las tres principales objeciones con el fin de desvanecerlas completamente [131].

Primera objeción.—Este acto va contra la propia caridad, que en igualdad de bienes ha de prevalecer sobre la del prójimo.

Respuesta.—Es completamente falso que vaya contra la propia caridad. Porque, aunque es cierto que con ese acto nos exponemos a tener que expiar en el purgatorio por más tiempo y con mayor intensidad nuestros propios pecados, nos acarreará también un gran incremento de gloria para toda la eternidad por su altísimo valor *meritorio*, que es personal e intransferible. Santo Tomás advierte repetidamente que el permanecer más largo tiempo en el purgatorio *no tiene importancia ninguna* en comparación de un mayor aumento de gloria eterna [132]. Y esto mismo tiene que decir cualquiera que tenga un poco de sentido común.

Hay que tener en cuenta, además, dos cosas. Primera, que Dios no se deja vencer nunca en generosidad; y es muy probable que los que hagan de corazón este acto heroico, o no irán al purgatorio o estarán en él poco tiempo, supliendo Dios lo que falte por modos misteriosos de su divina providencia. Y segunda, que la indulgencia plenaria que se gana a la hora de la muerte (v.gr., por la bendición papal que da el sacerdote que administra los últimos sacramentos o por cualquier otro título cualquiera) es personal e intransferible, incluso para los que hayan hecho el *voto de ánimas* [133]. Puede, pues, con esta indulgencia plenaria final saldar todas sus cuentas personales e irse al cielo sin pasar por el purgatorio.

Claro que quien hiciera el *acto heroico* pensando únicamente en estas ventajas, le haría perder gran parte de su inmenso valor. Para hacerlo en toda su pureza es preciso aceptar de *corazón* la posibilidad de un largo purgatorio en satisfacción de nuestras propias culpas. Sólo así tiene carácter de verdadero acto heroico de caridad.

Segunda objeción.—Este voto se opone al amor y compasión que debemos tener en primer lugar a nuestros parientes y amigos.

Respuesta.—No se opone en lo más mínimo al orden de la caridad, que nos obliga a orar en primer lugar por los parientes y amigos difuntos. Porque, permaneciendo siempre intacta la parte *impetratoria* de nuestras bue-

130 Cf. Garrigou-Lagrange, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.4.ª c.7 p.297.

131 Cf. Falleti, *Nuestros difuntos y el purgatorio*, plat.38 p.376-377.

132 He aquí algunos textos: «Aunque estas indulgencias valgan mucho para la remisión de la pena, sin embargo, otras obras de satisfacción son más meritorias con respecto al premio esencial; lo cual es *infinitamente mejor* que el descuento de pena temporal» (*Suppl.*, 25,2 ad 2). Y al contestar a la objeción de que los ricos serían de mejor condición que los pobres—ya que reciben mayor cantidad de sufragios—, contesta el Doctor Angélico: «No hay inconveniente en que los ricos sean en algún aspecto de mejor condición que los pobres, como, por ejemplo, en la expiación de la pena. Pero esto *no tiene importancia ninguna—quasi nihil est*—en comparación de la posesión del reino de los cielos, en la cual los pobres son de mejor condición, como dice el Señor en el Evangelio» (*Suppl.*, 71,12 ad 3). En otro lugar: «En cuanto es *meritorio* de vida eterna..., aprovecha el sufragio *más al que lo hace* que al que lo recibe» (*Suppl.*, 71,4).

133 Así lo declaró la Sagrada Penitenciaría por decreto del 26 de enero de 1932.

nas obras—ya sólo ofrecemos a las almas la parte *satisfactoria*—, podemos, cuantas veces queramos, rogar por las almas de nuestros queridos difuntos y mandar celebrar misas en sufragio de los mismos. Y nada nos impide recomendarlos siempre a Dios en primer lugar, con la casi certeza de que acogerá favorablemente nuestras súplicas. Por lo demás, María Santísima—en cuyas manos maternales suele depositarse este voto—conoce mejor que nosotros cuáles son nuestros deberes y hará que todo vaya muy conforme al orden de la caridad cristiana.

TERCERA OBJECIÓN.—Ese acto va también contra las obligaciones especiales de justicia que podamos tener con algunos difuntos (v.gr., obligaciones testamentarias, encargos de misas, etc.).

RESPUESTA.—Ya se comprende que esos deberes de justicia quedan completamente a salvo y no caen bajo el voto de ánimas. Ello va implícito en la misma naturaleza de ese acto; pero para quitar toda clase de escrúpulos podría emplearse la siguiente fórmula restrictiva: «Cedo a las almas del purgatorio, por amor a Dios y depositándolo en manos de la Virgen María, todo el valor satisfactorio de mis buenas obras y todos los sufragios que reciba después de mi muerte, *en cuanto pueda yo disponer libremente de ellos* y sea del agrado de Dios».

9. **Detalles complementarios sobre los sufragios.**—Recogemos en esta sección algunas preguntas que suelen hacer los fieles en torno a los sufragios, cuya respuesta completará algunos puntos de la doctrina que acabamos de exponer.

313. PRIMERA.—Los encargos de misas y otras obras en sufragio de las almas, ¿les aprovechan desde el momento de encargarlas o es preciso la celebración material de las mismas?

RESPUESTA.—Depende de la aceptación de Dios, que desconocemos en absoluto. Santo Tomás, sin embargo, se plantea el caso a propósito del que dejó encargados en su testamento la celebración de unos sufragios que descuidan los herederos. Y dice que el efecto que depende de su voluntad al encargarlos, lo recibe inmediatamente, aun antes de su celebración material; pero el efecto *ex opere operato* (v.gr., la aplicación efectiva de una misa) o el que depende de la ejecución de lo mandado por parte del mandatario (v.gr., la entrega de una limosna) no lo recibe hasta que de hecho se celebre la misa o se ejecute aquella buena obra. Y si por negligencia culpable o simple descuido de los herederos no se realiza, incurren éstos en responsabilidad ante Dios, pero el muerto se queda sin el sufragio (*Suppl.*, 71,6 ad 4).

Dígase lo mismo con relación a la aplicación al difunto de las indulgencias anejas a algunas buenas obras: no las recibe hasta que de hecho se realizan esas obras, ya que la Iglesia no concede sus indulgencias al que tenga tan sólo intención de ganarlas, sino al que hace lo que está mandado para ganarlas de hecho.

314. SEGUNDA.—La restitución de los bienes ajenos o el pago de las deudas contraídas durante su vida, ¿aprovecha a los difuntos en el purgatorio? ¿Es necesaria esa restitución o pago para que puedan salir de allí?

RESPUESTA.—El gran teólogo Domingo de Soto [134] responde a ambas preguntas negativamente. Ni la restitución le ayudará si la hacen los herederos, ni la no restitución le perjudicará si no la hacen. Porque Dios no castiga a nadie sino por las *propias* culpas contraídas en esta vida [135]. Y una de dos: o pecó el difunto no restituyendo en vida pudiéndolo hacer, o no pecó, por serle del todo imposible aquella restitución o poseer de buena fe aquellos bienes ajenos creyendo que eran legítimamente suyos. Si pecó, se le castigará en el purgatorio su negligencia en restituir personalmente, *aunque haya dejado a sus herederos la obligación de hacerla en su nombre* [136]; pero, una vez que sufra la pena correspondiente, saldrá del purgatorio aun cuando sus herederos no hayan querido restituir. Estos últimos serán reos ante Dios de la injusticia que cometen contra el legítimo dueño y contra la voluntad del difunto; pero este último no puede sufrir las consecuencias de los pecados ajenos, no estando ya en su mano el evitarlos. De lo contrario tendría que estar eternamente en el purgatorio por no verificarse nunca aquella restitución.

Pero tampoco le aprovechará nada la restitución hecha por sus herederos. Porque la restitución no es satisfacción de una pena, sino mero cumplimiento de un deber. La culpa contraída con aquella injusticia lleva consigo una pena que hay que satisfacer independientemente de la restitución de aquellos bienes ajenos.

COROLARIO PRÁCTICO.—Por aquí se ve cuán insensata es la conducta de tanta gente sin escrúpulos: robos, malversación de fondos, «negocios, fraudes, injusticias más o menos descaradas... Por unos cuantos años de relativo bienestar en este mundo a cuenta de los bienes ajenos, se exponen a condenarse eternamente, si no restituyen, o a tener que padecer un largo y espantoso purgatorio, aunque restituyan. No cabe mayor locura y ceguedad. Todos los placeres gozados en este mundo y todas las riquezas disfrutadas injustamente en una larga vida no pueden compensar el espantoso castigo de una sola hora de purgatorio. Y si tenemos en cuenta que se exponen no ya a ir al purgatorio, sino a condenarse para toda la eternidad, hace falta haber perdido por completo el juicio para no decidirse a hacer en vida y *personalmente* todas las restituciones necesarias.

315. TERCERA.—Las almas del purgatorio, ¿tendrán menos gloria en el cielo si se les adelanta la hora de entrar en él a fuerza de sufragios que si hubieran satisfecho por sí mismas a la divina justicia en el mismo purgatorio?

RESPUESTA.—Así lo enseñó Lutero, pero su doctrina fué condenada por León X (Denz. 780). Lo único verdadero es que, si hubiesen satisfecho por sí mismas *en este mundo*, se hubieran ahorrado el purgatorio y hubieran tenido después mayor grado de gloria en el cielo, por el valor meritorio, además del satisfactorio, de las obras realizadas acá en la tierra. Pero, una vez en el purgatorio, el mismo grado de gloria tendrán si satisfacen por sí mismas a la divina justicia que si son ayudadas con nuestros sufragios. Por eso es una obra de caridad muy grande apresurarles la hora de su liberación.

316. CUARTA.—¿Aprovecha más a los difuntos una misa de *requiem* que otra misa cualquiera que no sea de difuntos?

134 *In IV Sent.*, d.45 q.2 a.3; cf. BELARMINO, *De purgatorio*, l.2 c.16.

135 Téngase en cuenta, sin embargo, que, como ya dijimos al hablar del juicio particular, Dios nos pedirá cuenta de muchos pecados ajenos; pero únicamente por la parte que nosotros hayamos tenido en ellos (escándalos, malos consejos, etc.).

136 Subrayamos estas palabras porque, si ni siquiera hubiera impuesto esta obligación a sus herederos, se hubiera hecho reo de una grave injusticia—suponiendo que se trate de materia grave—, en cuyo caso no iría al purgatorio, sino al infierno para toda la eternidad.

RESPUESTA.—El valor de la misa en cuanto sacrificio es siempre el mismo, cualquiera que sea el rito y el color de los ornamentos. Sin embargo, en igualdad de condiciones, es mejor la misa de *requiem*, por las oraciones especiales que en ella se dicen en favor de los difuntos. Pero esta circunstancia secundaria podría ser compensada ventajosamente en una misa dirigida a la Virgen o a un santo cualquiera: por la mayor devoción que inspire al celebrante o al que la encarga o por la intercesión especial de María o de ese santo [137].

317. QUINTA.—¿Podemos estar seguros de la liberación de alguna determinada alma del purgatorio por la que se han celebrado las misas gregorianas o se le ha aplicado alguna indulgencia plenaria?

RESPUESTA.—De ninguna manera. Sólo una especial revelación divina o la solemne canonización de un siervo de Dios realizada por la Iglesia podrían darnos certeza absoluta de que esa alma está en el cielo. La indulgencia plenaria tendría fuerza suficiente para liberar a un alma del purgatorio si se le aplicara *íntegramente;* pero no podemos estar seguros de esto, ni por parte de Dios—ignoramos en qué medida las aplica en la otra vida—ni por parte nuestra—ignoramos si hemos cumplido bien todas las condiciones requeridas.

En cuanto al trentenario de misas gregorianas, la Iglesia ha declarado oficialmente que es pía y razonable la creencia de los fieles de que tienen una eficacia especial para liberar a las almas del purgatorio [138]; pero de ninguna manera ha declarado que su eficacia sea infalible e infrustrable. Es muy probable que muchas almas tengan que permanecer en el purgatorio después de celebrarse por ellas varios trentenarios gregorianos.

Dígase lo mismo de una misa celebrada en un *altar privilegiado*, que lleva aneja una indulgencia plenaria en favor del alma por quien se aplica la misa. No sabemos en qué medida la aplica Dios a esa alma [139].

2. SI LAS ALMAS DEL PURGATORIO PUEDEN INTERCEDER POR NOSOTROS

318. Formulamos la pregunta en torno a la debatida cuestión de si podemos invocar a las almas del purgatorio para que ellas intercedan por nosotros, alcanzándonos de Dios alguna gracia.

Las opiniones están divididas entre los teólogos. Hay razones fuertes por uno y otro lado; pero creemos que se puede llegar sin esfuerzo a un término medio razonable. Vamos a exponer las razones opuestas y luego precisaremos la solución que nos parece más probable.

a) ARGUMENTOS EN CONTRA.—1.º Es inútil invocarlas, puesto que no se enteran de nuestras peticiones. Los bienaventurados del cielo ven reflejados en la esencia divina todos nuestros deseos y peticiones, sobre todo los que tienen relación con ellos mismos; pero las almas del purgatorio no gozan todavía de la visión beatífica. Es inútil invocarlas [140].

137 Cf. *Suppl.*, 71,9 ad 5.
138 Por decreto de la Sagrada Congregación de Indulgencias del 11 de marzo de 1884, aprobado por Pío IX el 15 del mismo mes.
139 Cf. en este sentido la respuesta de la Sagrada Congregación de Indulgencias de 28 de julio de 1840. Por eso la Iglesia prohíbe ciertas indicaciones que se ponían antiguamente en dichos altares (v.gr., «altar que saca ánimas»); permitiendo tan sólo la inscripción de «altar privilegiado» (cf. decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio de 9 de septiembre de 1603).
140 Cf. II-II,83,4 ad 3.

2.º Las almas del purgatorio, aunque son superiores a nosotros en cuanto que son impecables, son inferiores en cuanto a la situación penal en que se encuentran. No están en estado de orar por nosotros, sino más bien de que nosotros oremos por ellas [141].

3.º La oración litúrgica de la Iglesia es una oración perfecta, a la que nada le falta. Ahora bien: jamás se hace en ella la menor invocación a las almas del purgatorio para que nos ayuden con sus oraciones. Este silencio de la Iglesia es muy aleccionador [142].

4.º Se concibe muy bien la invocación de los santos que gozan ya de Dios y no experimentan necesidad alguna. Pero parece poco delicado pedir algo a quien está sufriendo y necesita más de nosotros que nosotros de él.

5.º Nadie da lo que no tiene. Y como el fondo substancial de todas nuestras peticiones ha de ser la bienaventuranza eterna, mal nos la puede obtener quien no la posee todavía.

b) ARGUMENTOS A FAVOR.—1.º Las almas del purgatorio están unidas a nosotros por los vínculos de la caridad. Ahora bien: la caridad, como enseña Santo Tomás, es una *amistad* que supone el intercambio de los propios bienes [143]. Luego, si nosotros les ofrecemos nuestras oraciones, en justa reciprocidad caritativa nos ayudarán ellas con las suyas. No olvidemos que conservan el recuerdo y el amor de los seres queridos y se abrasan, además, en una caridad universal.

2.º No importa que no conozcan nuestras peticiones particulares. Saben muy bien que estamos llenos de necesidades y pueden pedir al Señor que nos ayude, aunque ignoren concretamente en qué. Tampoco sabemos nosotros si están o no en el purgatorio nuestros seres queridos y, sin embargo, les enviamos sufragios por si lo hubieran menester. Aparte de que, como dice el mismo Santo Tomás, pueden enterarse de lo que ocurre en la tierra por lo que les digan los que van llegando al purgatorio, o el ángel de la guarda, o una especial revelación de Dios [144].

3.º Es cierto que por su estado penal están en situación inferior a nosotros. Pero téngase en cuenta que la oración no se apoya en derecho alguno sobre la justicia de Dios, sino en la pura misericordia y liberalidad divina. De lo contrario, habría que decir que los pecadores no pueden *impetrar* nada de la misericordia de Dios—lo que sería una herejía—, ya que su situación ante Dios es muy inferior a la de las almas del purgatorio, que al fin y al cabo están en gracia y amistad con Dios y tienen asegurada su salvación eterna.

Por otra parte, la magnitud de sus sufrimientos no les impide el libre uso de sus facultades psicológicas, ya que el embotamiento de la mente, que en este mundo suele producir el dolor demasiado intenso, procede de las facultades orgánicas al servicio de la inteligencia. Las penas del purgatorio, aunque intensísimas, son de orden estrictamente espiritual.

4.º El dogma de la comunión de los santos proporciona otro argumento muy fuerte. Hay una influencia mutua y como una especie de flujo y de reflujo entre las tres regiones de la Iglesia de Cristo: triunfante, purgante y militante. Ahora bien: ¿en qué puede consistir esa influencia de la purgante sobre la militante sino en las oraciones que esas santas almas ofrezcan a Dios por nosotros? Esta ley es universal, y los lazos de la caridad que unen al purgatorio con la tierra caen bajo esta ley.

141 Cf. II-II,83,11 ad 3.
142 Cf. P. GERLAUD, O.P., en *La Vie Spirituelle* (1923) p.132.
143 Cf. II-II,23,1.
144 Cf. I,89,8 ad 1.

5.º Es cierto, en fin, que la Iglesia nunca invoca en su liturgia a las almas del purgatorio. Pero sabe que la costumbre de invocarlas está extendidísima en todo el pueblo cristiano y nunca la ha prohibido ni desaconsejado. Más aún: existe una oración dirigida a las almas del purgatorio que fue indulgenciada por León XIII (14 de diciembre de 1889). En ella se pide a las almas que intercedan ante Dios «por el papa, la exaltación de la santa madre Iglesia y la paz de las naciones» [145].

c) Solución más probable.—Como se ve, los argumentos son fuertes por uno y otro lado. Teniendo en cuenta la parte de razón que tengan ambas opiniones y la práctica casi universal de los fieles de invocar en sus necesidades a las almas del purgatorio, nos parece que puede concluirse razonablemente lo siguiente: no hay inconveniente en invocar a las almas del purgatorio en nuestras necesidades; pero teniendo a nuestra disposición la poderosa intercesión de la Santísima Virgen y de los santos del cielo—muy superior en todo caso a la de las almas del purgatorio—y siendo poco delicado pedir una limosna al que en cierto sentido la necesita más que nosotros, hemos de preferir ofrecerles desinteresada y espléndidamente nuestros sufragios sin pedirles nada en retorno. Ya se encargarán ellas solas, a impulsos de la caridad y de la gratitud, de interceder por nosotros en la máxima medida en que puedan hacerlo ahora en el purgatorio y más tarde en el cielo.

3. Si las almas del purgatorio pueden aparecerse a los vivos

319. Hemos aludido a esto en otros lugares de esta misma obra (cf. n.145 y 216). Naturalmente hablando, las almas del purgatorio están desconectadas de las cosas de la tierra, y sólo por una intervención divina de tipo milagroso y con alguna finalidad honesta —escarmiento de los vivos, petición de sufragios, etc.—podría producirse su aparición ante nosotros.

Su *posibilidad* no puede ponerse en duda. *Naturalmente* no pueden ponerse en contacto con nosotros, no sólo porque están desconectadas de las cosas de la tierra, sino porque nadie puede ver sin ojos, ni escuchar sin oídos, ni sentir sin sentidos. Pero Dios puede muy bien concederles el poder de hacerse visibles a nuestros ojos, ya sea uniéndose momentáneamente a un cuerpo que las represente, o por medio de un ángel que desempeñe su papel acaso ignorándolo la misma alma [146]. En la mayoría de los casos, la aparición, aun siendo verdadera y milagrosa, no se realizará sino en la apreciación subjetiva del que la recibe (v.gr., por una inmutación milagrosa de sus ojos o de su imaginación).

En cuanto al juicio interpretativo de esas visiones o revelaciones, hacemos completamente nuestras las siguientes palabras de un teólogo contemporáneo:

«Ciertas vidas de santos están llenas de relatos maravillosos concernientes a apariciones de almas del purgatorio... El teólogo nada tiene que decir sobre el hecho de tales apariciones; corresponde al historiador el deber de pasarlos por la criba de la crítica histórica para ver lo que puede ser retenido

145 Véase el texto en ASS 22 (1889-1890) p.743s
146 Cf. I,89,8 ad 2; III,3 y 4.

razonablemente. Una sola norma directa puede dar aquí el teólogo: la aparición de un alma del purgatorio, siendo como es un verdadero milagro, no suele producirse sino muy raras veces. Un buen número de relatos deberían, pues, ser tenidos por sospechosos.

En cuanto a su interpretación, Cayetano recuerda sabiamente que la enseñanza de la Iglesia no se apoya jamás en revelaciones privadas, cualquiera que sea su autenticidad. Este es el caso de recordar la recomendación de San Pablo: *Aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro Evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema* (Gal. 1,8). Las visiones y revelaciones privadas no pueden completar, ni siquiera explicar, el depósito de la fe. La razón es porque no puede haber en ellas certeza absoluta de su origen divino ni de la verdad de su contenido. Sólo la Iglesia está encargada por Jesucristo de interpretar y proponer auténticamente la revelación, y se trata aquí únicamente de la revelación pública. Por lo mismo, la aprobación o la recomendación concedida por la Santa Sede a algunas revelaciones privadas no significan en modo alguno que la Iglesia garantice su origen divino o que su contenido es verdadero, sino únicamente que, interpretadas razonablemente, no contienen nada contra la fe y pueden incluso contribuir a la edificación de los fieles. Sería, pues, completamente inadmisible que estas revelaciones privadas fueran presentadas en el mismo plano que el Evangelio, ya sea para completarle o ya para explicarle.

Tales apariciones o revelaciones las tiene la Iglesia:

1) Como *posibles*, puesto que no las rechaza *a priori* cuando hay lugar a someterlas a su juicio.

2) Como *reales* en ciertos casos, puesto que ha autorizado e incluso aprobado muchas de ellas, sea por sentencias permisivas o laudatorias, sea por la canonización de los santos a quienes habían sido hechas, sea por la aprobación o el establecimiento de fiestas litúrgicas basadas en ellas.

3) Como relativamente *raras*, porque siempre las somete a examen, si no con una positiva desconfianza, al menos con extrema circunspección.

4) Como *necesariamente subordinadas* a la revelación pública y hasta como justificables por la teología, que es siempre llamada a juzgarlas a la luz de la fe católica.

5) Por *extrañas* al depósito de revelación general y universalmente obligatoria, puesto que nunca considera como herejes a los que rehúsan admitirlas, aunque en eso puedan ser a veces imprudentes y temerarios.

Por aquí se ve cuánta circunspección se impone cuando se trata de acoger revelaciones privadas tocantes al purgatorio... Santa Brígida y Santa Matilde han suministrado algunos datos interesantes; pero las revelaciones privadas que pueden acogerse con más favor son las de Santa Catalina de Génova en su *Tratado del purgatorio*, que recibió en 1666 la aprobación de la Universidad de París... Fuera de este tratadito, que ha recibido una especie de pasaporte de la Iglesia, apenas se conocen revelaciones privadas sobre el purgatorio que puedan ser de alguna utilidad en teología.

Es preciso, pues, acoger con muchas reservas las afirmaciones aportadas por las revelaciones privadas (o que pretenden serlo) sobre la duración o gravedad de las penas del purgatorio. No teniendo la Iglesia ninguna enseñanza firme sobre esos dos puntos, conviene permanecer prudentes como ella» [147].

147 Michel, *Purgatoire:* DTC 13,1314-1315. Un libro muy abundante en revelaciones

Y si esto hay que decir de las apariciones y revelaciones privadas que en nada ofenden al dogma o a la moral católica, júzguese lo que habrá que pensar de las pretendidas «materializaciones» de los espíritus de los difuntos en las sesiones espiritistas, en las que el fraude más burdo y los errores más crasos se unen a la ignorancia y credulidad estúpida de los que se dejan embaucar por esas gentes desaprensivas para ponerse en «contacto» con los seres del más allá.

V. CONSIDERACIONES MORALES

El dogma del purgatorio es uno de los más aleccionadores y fecundos en consecuencias prácticas para nuestra vida cristiana. Ofrecemos a continuación algunas consideraciones morales que pueden ser muy útiles para la meditación personal o para explanarlas en pláticas a los fieles.

320. 1. Conveniencia de pensar en el purgatorio.—Son innumerables las ventajas espirituales que nos reporta la frecuente y seria meditación de las penas del purgatorio. He aquí algunas de las más importantes:

1.ª Nos da una idea muy alta de la santidad y majestad divina. Nada manchado puede comparecer ante él.

2.ª Nos recuerda la gravedad del pecado, manifestándonos el desorden, con frecuencia inadvertido, de las culpas veniales, que tan terriblemente habrá que expiar en el purgatorio si no hacemos la debida penitencia en esta vida.

3.ª Aumenta considerablemente nuestra esperanza de conseguir la vida eterna. Si no hubiera purgatorio, ¿quién podría aspirar a entrar en la gloria con tantas imperfecciones y pecados? Pero las purificaciones de ultratumba son un gran motivo para levantar nuestros ojos al cielo llenos de arrepentimiento y de esperanza.

4.ª Nos hace penetrar en el misterio de la comunión de los santos y nos une espiritualmente a los seres queridos que se fueron, a quienes podemos ayudar todavía con nuestros sacrificios y oraciones. Con frecuencia al morir un ser querido nos sentimos llenos de remordimientos por no haberle demostrado mejor durante su vida el afecto que sentíamos por él. He aquí un medio excelente de reparar nuestro olvido e ingratitud: ofrecerle un gran número de sufragios, que agradecerá en el purgatorio mucho más que todas las demostraciones afectivas que hubiéramos podido hacerle durante su vida.

5.ª Al excitar nuestra caridad con los difuntos, aumentan considerablemente nuestros méritos ante Dios y nos enriquece a nosotros mucho más que a ellos. Nuestra recompensa será verdaderamente espléndida, tanto mayor cuanto más grande sea nuestra caridad y generoso desprendimiento.

privadas sobre el purgatorio es el del abate Louvet *El purgatorio según las revelaciones de los santos*; pero muchos de sus relatos no resisten el examen de una crítica histórica severa.

6.ª Nos hace comprender cada vez mejor el sentido de la vida presente, la vanidad y vacío de las cosas terrenas, la necesidad de la reparación y de la penitencia, el gran valor del sufrimiento y de la cruz, la eficacia soberana del santo sacrificio de la misa.

7.ª En fin, el pensamiento del purgatorio nos acerca al cielo. El purgatorio, en efecto, no es la antesala del infierno, sino el vestíbulo de la gloria; no es un infierno provisional, sino un simple compás de espera antes de entrar en el cielo. En el purgatorio reina el dolor, ciertamente; pero también la caridad más intensa y profunda; y con ella el sosiego, la tranquilidad y la paz. En el horizonte brillan ya, para las almas del purgatorio, las primeras luces de la eternidad bienaventurada.

321. 2. Medios de evitar el purgatorio.—Podemos y debemos hacer todo cuanto esté de nuestra parte para evitarnos las terribles purificaciones de ultratumba o para disminuir su intensidad y duración. Dios no quiere que vayamos al purgatorio. Prefiere que reparemos nuestras culpas acá en la tierra, para que no se dilate un solo instante nuestra entrada en el cielo a la hora de la muerte. La vida del cristiano debería ser tal, que en el momento mismo de morir estuviera preparado para la visión beatífica inmediata. El purgatorio es un último esfuerzo de la misericordia de Dios para acoger en su seno a las almas imperfectas, que rechazaría eternamente su justicia divina.

He aquí los principales medios de evitar el purgatorio:

1.º HUIR DEL PECADO, aun del más pequeño y ligero. En el momento del juicio, a la luz del más allá, nos daremos cuenta de su espantosa gravedad. Y descubriremos en nosotros multitud de manchas y defectos que ahora se nos escapan o que apenas les concedemos importancia: «En pieza donde entra mucho sol no hay telaraña escondida», decía Santa Teresa (*Vida*, 19,2).

2.º HACER PENITENCIA POR LOS PECADOS PASADOS.—La tendremos que hacer forzosamente, queramos o no, en esta vida o en la otra. Hay que repararlo todo, hasta el último céntimo. Pero la diferencia es enorme entre hacerlo en esta vida o en la otra. Porque acá en la tierra, con la penitencia voluntaria, podemos ofrecerle a Dios una verdadera *satisfacción* por nuestras culpas; cosa que no podemos hacer en el purgatorio, donde las penas tienen tan sólo el carácter de *expiación*. Con dolores mucho más llevaderos, pero ofrecidos a Dios con amor, en espíritu de penitencia, unidos a los sufrimientos redentores de Jesús y de María, podemos saldar en este mundo todas nuestras cuentas con la divina justicia, aumentando al mismo tiempo nuestros merecimientos para el cielo.

En el purgatorio, en cambio, con dolores incomparablemente más terribles, no mereceremos absolutamente nada; aquella purificación no tiene valor alguno meritorio y deja el alma en el mismo grado de méritos que tenía al comenzarla. Si tuviéramos fe viva, como la tenían los santos, el dolor tendría para el cristiano mayores atractivos que el placer para el gentil. Por eso los santos se ingeniaban en crucificarse de mil maneras. No estaban locos: veían, simplemente, con claridad. El sufrir pasa; pero el haber sufrido bien no pasará jamás. San Pedro de Alcántara, apareciéndose después

de su muerte a Santa Teresa de Jesús, le dijo radiante de luz: «¡Bendita penitencia, que tan grande gloria me ha alcanzado!» [148].

3.º CARIDAD CON LOS DIFUNTOS.—El Señor nos dice en el Evangelio que *con la misma medida que midiereis seréis medidos* (Mt. 7,2) y que son *bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia* (Mt. 5,7). San Agustín—como hemos visto más arriba—llega a decir que no todas las almas del purgatorio reciben los sufragios que se ofrecen por ellas, sino únicamente aquellas que durante su vida se hicieron acreedoras a ellos» [149]. Y aunque estas palabras pueden interpretarse en un sentido más benigno, no cabe duda que el grado de nuestra caridad actual para con las almas del purgatorio será un índice y exponente del grado en que se nos atenderá a nosotros. ¡Cuánta gente que no lo comprende así y que se horroriza, por ejemplo, del *acto heroico de caridad* en favor de las almas del purgatorio, que, en realidad, a nadie enriquece tanto como al que lo hace con verdadera generosidad!

4.º COMPASIÓN Y LIMOSNA A LOS POBRES.—Es otro aspecto de la caridad que se apoya en el mismo principio que acabamos de invocar. La Sagrada Escritura nos dice expresamente que *la limosna expía los pecados* (Eccli. 3,33). Y Cristo nos dice en el Evangelio que aceptará como hecho por El mismo lo que hiciéremos por el menor de sus hermanos (Mt. 25,40); y nos dice también que aprovechemos los bienes terrenos para granjearnos amigos en los eternos tabernáculos (Lc. 16,9). Pero la mayoría de los hombres no comprenden estas cosas, y prefieren hacerse la ilusión de que son ricos setenta años en este mundo antes de ser efectivamente millonarios en el otro para toda la eternidad.

5.º PERDONAR GENEROSAMENTE LAS INJURIAS.—Es la condición indispensable para que se nos perdone también a nosotros. Está demasiado claro el Evangelio para que nadie pueda llamarse a engaño: como nos portemos con el prójimo se portará Dios con nosotros, sobre todo en lo referente al perdón de las injurias (Mt. 6,14-15).

Apenas se concibe cómo puede albergar un cristiano en su seno el espíritu o deseo de venganza. ¡Qué ceguedad! No advierte el desgraciado que al no querer perdonar a su enemigo se constituye automáticamente en verdugo de sí mismo, y que, al tratar de vengarse de él, en realidad se clava una puñalada en su propio corazón. ¡Y todo por unas palabras malhumoradas, por un pleito terreno, casi siempre por cuestión de dinero—aunque sean varios millones es igual: todo es asco y basura ante la salvación del alma—, que tendrán que dejar dentro de muy poco al borde de su sepulcro! Suponiendo que se salven—y no se salvarán si no perdonan de todo corazón antes de morir—tendrán que pagar en un terrible purgatorio su resistencia y obstinación en no haber querido perdonar en seguida aquellas injurias recibidas, incomparablemente menores que las que ellos hicieron a Dios.

6.º GANAR INDULGENCIAS.—Hemos expuesto más arriba cuánto contribuyen las indulgencias a aminorar y aun suprimir totalmente las penas del purgatorio. Pues bien, esa misma virtud pueden tener ya en vida en favor nuestro. El tesoro espiritual de la Iglesia, constituido por los infinitos méritos y satisfacciones de Jesucristo y por los de la Santísima Virgen y de los mártires y santos, es inagotable. La Iglesia dispone de ellos no sólo en favor de las almas del purgatorio, sino también de los fieles de este mundo que con las debidas condiciones practiquen las obras piadosas que ella señala. Jubileos, indulgencias plenarias o parciales, contienen un cúmulo inmenso de satisfacción y de expiación por nuestros pecados ante la justicia divina. La bendición papal a la hora de la muerte y la indulgencia plenaria otorgada a variados actos religiosos que en ese momento se practiquen, no tienen otro fin que preparar el alma para su pronta entrada en el cielo, quizás sin pasar por el purgatorio.

148 SANTA TERESA, *Vida*, 36,20.
149 SAN AGUSTÍN, *De cura pro mortuis*, 18,22: ML 40,609.

7.º EL SANTO SACRIFICIO DE LA MISA, LA COMUNIÓN, ETC.—Lo que hemos expuesto al tratar de los sufragios en favor de las almas del purgatorio, tiene aquí también valor para satisfacer en vida por nuestras deudas y aminorar las penas que nos corresponderían en el purgatorio. Especialmente el santo sacrificio de la misa, de infinito valor satisfactorio y expiatorio. Encargar la celebración de la santa misa por nuestros pecados, oírla con devoción, uniendo nuestra intención a la del sacerdote, a la de Jesucristo en el altar, que es la misma de la cruz; ofrecer junto con El nuestros pequeños sacrificios, nuestras tribulaciones y penas y nuestra propia vida, aceptando de antemando la muerte que Dios nos tenga destinada, ofreciéndosela en sufragio de nuestros pecados; todo ello, unido al sacrificio del Calvario, que se renueva en la santa misa, tiene una virtud inconmensurable para aminorar o evitar nuestra permanencia en el purgatorio.

8.º LA CONFESIÓN SACRAMENTAL.—Es muy grande igualmente la virtud de satisfacción y expiación por nuestros pecados que posee la confesión sacramental, no sólo por lo que en sí supone de humillación y sacrificio la manifestación de nuestras culpas, confesadas con verdadero arrepentimiento en orden a obtener la absolución de las mismas, sino principalmente por el cumplimiento de la penitencia que el confesor nos impone, que se dirige directamente a satisfacer y expiar en todo o en parte la pena debida por nuestros pecados y, por consiguiente, a disminuir la que nos correspondería en el purgatorio.

Es lamentable que muchos fieles no tengan idea clara de la virtud de la penitencia que nos impone el confesor, y que algunos prefieren confesarse con quienes se contentan con imponer penitencias pequeñísimas, casi como por cumplir. Aun éstas, tan desproporcionadas con el castigo que merecen nuestras culpas ya perdonadas, tienen bastante más eficacia, en virtud del mismo sacramento, para satisfacer a la justicia divina, que las penitencias y sacrificios privados que nosotros practiquemos. La penitencia sacramental obra *ex opere operato*, en virtud de los méritos y satisfacciones de Jesucristo, vinculados al sacramento por El fundado. Los sacrificios privados obran sólo en la medida de nuestra devoción y de la importancia de los mismos.

9.º DEVOCIÓN A LA VIRGEN MARÍA.—Los santos afirman unánimemente que la Santísima Virgen asiste con ternura maternal a sus verdaderos devotos a la hora de la muerte, alcanzándoles la perseverancia final y un vivísimo arrepentimiento de sus pecados, que les descuenta en gran parte la pena temporal debida por ellos. Y si algo queda todavía para el purgatorio, intercede por ellos ante su divino Hijo para apresurarles la hora de la liberación.

En orden al purgatorio, las devociones marianas más eficaces y las que ella más agradece son el rezo piadoso y diario del *santo rosario*, riquísimo en indulgencias tanto plenarias como parciales, y el santo *escapulario del Carmen* dignamente llevado en vida y a la hora de la muerte.

Por medio de estas prácticas, realizadas con buen espíritu y con perseverancia, podemos ya desde ahora satisfacer por nuestras culpas, aminorar el tiempo del purgatorio y adelantar el momento de nuestra entrada en la gloria.

322. 3. **El purgatorio de las almas perfectas.**—No queremos privar a nuestros lectores de una página preciosa sobre el purgatorio, escrita por Mons. Saudreau en su celebrada obra *El ideal del alma ferviente*, y que se refiere al modo con que pasarán su purgatorio las almas que en este mundo se esforzaron en santificarse y llegaron a ser relativamente perfectas antes de morir. Escuchemos sus palabras:

«Las almas generosas y desprendidas pueden tener también sus deudas con la justicia divina, ya que todos hemos de pagar hasta el último maravedí. Dios, pues, hace pasar a sus amigos por penas que acaban de purificarles, pero lo hace a no poder más, y por eso concede a estas almas, tan tiernamente amadas, consolaciones que suavizan sus penas. Moisés había pecado; cierto que su falta no fue pecado grave; pero, con todo, Dios lo castigó muy severamente, condenándolo a no entrar en la tierra prometida, que por cuarenta años fue el objeto de todos sus deseos. Nos dice Moisés, después de esto, que pidió a Dios la merced de pisar la tierra tan suspirada, y que el Señor, en vez de oírle, se enojó contra él y le dijo: *Basta, no me vuelvas a hablar jamás de esto* (Deut. 3,26). Mas, cuando le llegó el momento de morir, Jehová ordenó que subiera a la cima del monte Nebo a este gran siervo suyo, a este gran amigo de Dios, y desde allí quiso que contemplara toda aquella tierra al este y oeste del Jordán, toda la región cananea hasta el mar, de Galaad a Dan, de Neftalí a Judá. Dios, pues, aumentó con un gran milagro la potencia visiva de Moisés para que pudiera abarcar todo ese país y contemplar bien toda su belleza. Más de 600.000 israelitas fueron condenados a no entrar en la tierra prometida; por ninguno de ellos hizo Jehová semejante milagro. Así, para sus amigos fieles, Dios templa la severidad de su justicia con los favores de su misericordia; aun cuando los castiga, los consuela y regocija.

Es bien creíble, pues, que aun en el purgatorio son consoladas las almas generosas. Dios puede, por ejemplo, manifestar desde luego a las almas que le fueron muy fieles cuán agradable le ha sido su fidelidad, cuán fecunda para el prójimo, cuán provechosa a ellas eternamente. El ángel custodio, cuyo destino bien probable es el visitar y asistir al alma en penas, no puede menos de mostrarse más afectuoso, más compasivo con el alma íntima amiga de Jesús. Además, las almas perfectas tienen ciertamente menos deudas con la justicia divina, porque pecaron mucho menos, porque expiaron mucho más. Pues durante su vida hicieron muchos sacrificios, y, como procedían de almas tan agradables a Dios y los realizaban con las mejores disposiciones, el valor de los mismos resulta incomparable.

A pesar de aminorar y suavizar sus penas, puede quedarles algo que padecer en ese lugar de expiaciones, pero lo sufren con mucho más amor. San Lorenzo en las parrillas padecía agudísimos dolores, pero lo inflamado de su amor se los hacía muy llevaderos; otro de menos amor los hubiera sentido muy acerbos. En el purgatorio, libre ya el alma de los impedimentos del cuerpo, semejante a los espíritus puros, se agranda inmensamente su capacidad de gozar y su capacidad de padecer; sus penas, pues, pueden ser mucho más acerbas que las de la tierra.

Las almas que en esta vida huyeron el padecer, se encuentran con penas mucho más terribles en el otro mundo, y se apodera de ellas un amargo arrepentimiento, por lo menos al principio de su expiación. Cierto que, desde que la muerte consuma su obra, la voluntad divina las subyuga y oprime, sin poder menos de someterse; pero es más por amor que por fuerza. Según se purifican, van conociendo mejor la bondad inefable de Dios, su sabiduría, su santidad, enemiga de la más leve fealdad; comprenden mejor todo el respeto, sumisión y adoración profunda que le debemos; y con eso crece en su voluntad el amor de la voluntad divina, y acaban por aceptar muy de corazón las penas que Dios les impone y tanto han merecido. «Sólo después de haber sido purificada de las mayores faltas fui consolada con la vista de la misericordia de Dios», dijo a la Madre María Susana de Riants un alma paciente cuyo purgatorio había durado diez años. «Las penas disminuyen—le decía otra—a medida que el alma se limpia de la fealdad de las faltas» (*Año Santo de la Visit.* 25 sept.).

Las almas, pues, de virtud común y aun las que fueron simplemente piadosas llegan también, aunque muy lentamente, a estas disposiciones consoladoras, que son las de las almas perfectas. El que amó el sacrificio y abrazó con generosidad la cruz y no tiene que expiar sino faltas muy leves, padece mucho menos; y desde que entra en el purgatorio lo padece con amor muy intenso, amor que, no molestado por el cuerpo ni restringido por los impedimentos que en otros producen tantos defectos no expiados, puede ejercitar libre y vigorosamente. Con este amor, que llega a ser vivísimo en extremo, aman inmensamente la voluntad de Dios y aceptan con rebosante júbilo los santos rigores de su justicia [150].

CAPITULO VII

El cielo

INTRODUCCIÓN

«Quien, prescindiendo de la impura realidad que nos rodea, reflexionara atentamente sobre la índole de la religión cristiana, habría necesariamente de pensar que, para los cristianos, ninguna idea debía ser más familiar que la del *cielo*... Y, con todo, en la práctica, apenas hay otro asunto que menos frecuentemente ocupe los pensamientos de la mayor parte de los cristianos, los cuales, cuando aciertan a levantar los ojos de las cosas bajas y pasajeras de la tierra, piensan a menudo en el pecado, en la muerte, en el juicio, en el purgatorio, en el infierno... ¡Rarísimas veces en el *cielo*!» [1]

323. Estas palabras del insigne jesuita recogen un hecho cuya triste realidad nunca se lamentará bastante. Es increíble, en efecto, que, habiendo sido destinado el hombre por Dios al goce fruitivo de una sublime bienaventuranza en las claridades de la gloria, olvide con tan estupenda facilidad tamaño destino y perspectiva, sobre todo si tenemos en cuenta que las calamidades de la vida terrena deberían impulsar al hombre a levantar continuamente sus miradas al cielo. No olvidemos que las alegrías de este mundo, repartidas con avara parsimonia, vienen casi siempre—como las rosas—entrelazadas de espinas; como para recordar al hombre que es peregrino hacia un mundo mejor y huésped de un día en un valle de lágrimas y de miserias.

Ninguna otra consideración debería ser más familiar al verdadero cristiano que la del cielo, ninguna otra tan estimulante y alentadora para seguir impertérrito el camino de la virtud a despecho de todas las

[150] MONS. SAUDREAU, *El ideal del alma ferviente* (Barcelona 1926) p.1.ª c.3 n.3 p.55-57.
[1] RUIZ AMADO, *El cielo* (Barcelona 1924) p.5-6.

dificultades. Los santos vivían ya en el cielo con sus pies todavía en la tierra: «Somos ciudadanos del cielo», decía San Pablo—*nostra autem conversatio in caelis est* (Phil. 3,20)—, y lo mismo podrían repetir después de él todos los santos que en el mundo han sido.

Vamos, pues, a asomarnos un poco, a la luz de la teología católica, a los panoramas infinitos de la celestial Jerusalén.

I. LO QUE NO ES EL CIELO

Antes de hablar del verdadero cielo, que es el cielo de la fe, veamos brevemente en qué consisten algunos otros *cielos* que están muy lejos de ser el que constituye la ciudad de los bienaventurados.

Porque la palabra *cielo*, como es sabido, puede emplearse en muy diversos sentidos. Santo Tomás, en un artículo muy curioso de la primera parte de la *Suma Teológica*, recoge las diversas acepciones de esa palabra que nos legó la antigüedad, alguna de las cuales no resiste el examen de la crítica científica moderna [2]. De tan variadas acepciones vamos a exponer con brevedad únicamente dos: el cielo *aéreo* o atmosférico y el cielo *sidéreo* o astronómico.

A) El cielo atmosférico

324. Cedemos la palabra al R. P. Ruiz Amado en su breve, pero preciosa obrita ya citada:

«No está de más, al dirigir la consideración hacia el cielo *cristiano*, comenzar por fijarnos en *lo que no es;* principalmente cuando es esto lo que le ha dado el nombre, y lo tiene con él común y más frecuentemente usado. Pues la voz *cielo* viene del griego *koilon*—κοῖλον—, que significa cóncavo o vacío, y designa primordialmente el *espacio* que rodea nuestro globo y se ofrece a la vista teñido ordinariamente de diáfano color azul, que se viste de variadísimos matices a la mañana y a la tarde.

Claro es que ya nadie duda hoy acerca de que

... ese cielo azul que todos vemos,
ni es cielo ni es azul;

a pesar de lo cual, muchos espíritus, que no aciertan a encontrar a Dios en los dogmas de la fe ni en los discursos de la razón, imaginan hallarlo en ese *cielo*, azul con los resplandores del mediodía, y matizarlo de grana y de oro cuando sale el sol entre las alegres pompas de la mañana o se pone entre los arreboles mustios del ocaso.

Decirle a un cristiano ilustrado que ese cielo no es *nuestro cielo*, pudiera parecer impertinencia o perogrullada. Y, con todo eso, tiene ese cielo algo de verdaderamente *celestial*. Porque, si el *cielo* cristiano es, como veremos más adelante, no tanto un *lugar* donde Dios habita (como quiera que Dios habite absolutamente en todas partes por razón de su inmensidad), sino donde Dios se *manifiesta*, ¿quién se atreverá a negar que Dios se manifiesta, por particularísimo y muy sensible modo,

en ese cielo azul que todos vemos,

por más que nos diga una indiscreta sapiencia que no es azul ni es cielo?

Porque es así que Dios se descubre a los ojos del alma que no están

[2] Cf. I,68,4.

obturados con pantallas de extraviadas pasiones, en toda la Naturaleza: en las moles majestuosas de las montañas, en la vivacidad y hermosura de las criaturas dotadas de vida, en la fuerza y serenidad de los mares, alternativamente alborotados y tranquilos; pero por ventura no hay otra cosa visible que más eficazmente nos lleve a conocer las perfecciones de Dios que el cielo inundado de resplandores desde que amanece hasta que cierra la noche, y poblado entonces de no menos maravillosas y centelleantes lucecitas.

¿Quién hay que, al contemplar una espléndida salida de sol, particularmente en el mar o en la cima de las altas montañas, no sienta que se le embarga el ánimo y se posee de aquel sentimiento reverencial que parece intimar al alma la presencia de Dios? ¿Quién, cuando mengua la luz y se enrojece el cielo con el crepúsculo vespertino, no se siente movido a orar recordando las tiernas plegarias aprendidas en la niñez?

Pero ¿no ha deshecho la ciencia todo el encanto misterioso de esos espectáculos, enseñándonos las leyes de la refracción de la luz, y que unos mismos rayos solares pintan de azul intenso la bóveda celeste cuando la hieren de lleno, y se descomponen, al atravesar oblicuamente las capas atmosféricas, en todos los matices del prisma, produciendo así esos derroches de color que fingen a nuestros ojos los más variados y esplendorosos espectáculos?

Es así que la ciencia nos ha dicho esa palabra abstracta e incolora; pero todas las persuasiones científicas de la óptica no bastan para destruir, en las almas capaces de sentir lo sublime, la impresión de una salida de sol en medio de los Alpes. Ante aquella inundación de luces y colores, que hieren primero los más altos picos, y los matizan con cambiantes tonos, y se desbordan luego en luminosas cataratas hasta penetrar en lo más profundo de los valles; lo mismo el hombre de ciencia que el ignorante guía sienten subir a sus labios las palabras de una oración y doblan instintivamente la rodilla ante el *Dios presente;* ante el autor de aquella Naturaleza brusca y sublime, el cual se revela con el día, en el cielo, como un monarca que se asoma a los balcones de su palacio para bendecir a sus vasallos y recibir sus homenajes...

Por eso los santos han solido levantar frecuentemente los ojos a ese *cielo azul*, acertando a ver en él lo que no todos vemos: el símbolo de la divina Majestad y la imagen de su bondad comunicativa.

Así se refiere de San Ignacio de Loyola que, para entregarse a la oración retirada, se iba muchas veces, en Roma, a una azotea, donde, sentado y clavando los ojos en el cielo, elevaba su alma a las más altas esferas de la Divinidad; y había hecho tal hábito de mirar al cielo, que por él le designaban los que no sabían su nombre: «El hombre que mira al cielo y habla siempre de Dios».

Tanto como eso puede ayudarnos para levantar los corazones al cielo cristiano, al cielo verdadero, morada de Dios,

ese cielo azul que todos vemos;

aun cuando nos ha dicho la ciencia que

¡ni es cielo ni es azul!» [3].

Hasta aquí el P. Ruiz Amado. Realmente el cielo atmosférico; aunque no es el cielo de la fe, levanta el espíritu del que sabe captar su belleza deslumbrante hacia aquel que ha sabido crear tales maravillas no para regio alcázar de los ángeles, sino para solaz y consuelo de los que gimen todavía en este valle de lágrimas y de miserias. Si esto en el destierro, ¿qué habrá en la patria?

[3] Ruiz Amado, *El cielo*, p.11-16.

B) El cielo astronómico

325. Pero más deslumbrante todavía que la del cielo atmosférico es la belleza inmarcesible del firmamento cuajado de estrellas en una noche serena. Esos puntitos luminosos que Dios desparramó por los espacios inmensos como polvo de brillantes, cantan de manera prodigiosa la gloria de Dios: *caeli enarrant gloriam Dei* (Ps. 18,2). En ese alfabeto luminoso pueden leer hasta los más lerdos el nombre adorable del Creador.

Los santos amaban la contemplación del firmamento tachonado de estrellas. San Juan de la Cruz pasaba con frecuencia las noches contemplándolo extasiado desde el ventanillo de su celda [4]. San Ignacio de Loyola, después de contemplar largamente la noche estrellada, solía decir: «¡Oh cuán vil me parece la tierra cuando contemplo el cielo!» Santa Teresita del Niño Jesús gustaba desde pequeñita contemplar el cielo estrellado, donde le parecía estaba escrito su nombre [5]. Y nuestro Fr. Luis de León debió a una noche serena la altísima inspiración de aquellas maravillosas estrofas:

¡Morada de grandeza,
templo de claridad y de hermosura!
El alma que a tu alteza
nació, ¿qué desventura
la tiene en esta cárcel, baja, oscura?
¿Qué mortal desatino
de la verdad aleja así el sentido,
que de tu bien divino
olvidado, perdido,
sigue la vana sombra, el bien fingido?
¡Ay! Despertad, mortales;
mirad con atención a vuestro daño;
¿las almas inmortales,
hechas a bien tamaño,
podrán vivir de sombra y sólo engaño? [6]

Pero lo más adorable del cielo astronómico es precisamente lo que no se puede ver a simple vista: el número incalculable de las estrellas, su tamaño colosal, la formidable energía que en ellas se acumula, sus movimientos vertiginosos, las distancias fabulosas que las separan, la pasmosa organización de esa gigantesca maquinaria que, cual reloj de maravillosa precisión, no se adelanta ni retrasa un segundo a todo lo largo de los siglos. Verdaderamente hay que caer de rodillas ante la infinita sabiduría y estupendo poder del Creador. Escuchemos tadavía al P. Ruiz Amado:

«Si, dominando la impresión de asombro que nos produce el espectáculo del cielo en una noche serena, nos pusiéramos a contar esos puntitos luminosos y centelleantes, hallaríamos, al lado de 18 ó 20 estrellas de primera mag-

[4] *Testimonio del P. Juan Evangelista*: Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 1940-4, fol.146 (cf. P. CRISÓGONO, *San Juan de la Cruz* [Avila 1929] t.2 p.80).
[5] Cf. *Historia de un alma*, c.2 n.27 p.40 (ed. Burgos 1950).
[6] FRAY LUIS DE LEÓN, *Noche serena*: Obras, ed. P. Merino (Madrid 1885) t.4 p.314.

nitud, 60 ó 70 de la segunda, 200 a 250 de la tercera, 500 a 700 de la cuarta, 1.300 a 2.000 de la quinta y 6.000 a 7.000 de la sexta, que son las que a simple vista se descubren; en total, poco más de 9.000 estrellas, y para los ojos más sutiles, capaces de distinguir las estrellas de séptima magnitud, se duplica este número, llegando a 14 ó 16.000 en toda la bóveda celeste de uno y otro hemisferio.

Pero la simple vista ya confunde en una sola luz muchedumbre de estrellas distintas, o ya pierde totalmente su percepción. Esta incapacidad se remedia, en parte, con el telescopio, ojo gigante que ensancha de siglo en siglo su pupila y nos descubre 20.000 estrellas de séptima magnitud, 80 a 90.000 de la octava, 200 a 300.000 de la novena [7].

Más allá no alcanza la visión distinta; pero se ve multiplicarse ese *polvo estelar*, compuesto de mundos; y suponiendo que su multitud aumenta en la proporción de las que distintamente se han contado, sacamos que las de magnitud decimosexta ascenderían a unos 1.200 millones, y el total a 1.700 millones de estrellas [8].

Esa zona blanquecina que rodea el cielo como un reguero de leche desleída o como el cinto nupcial de la Creación corpórea, hecho de innumerables sartas de perlas, no es sino una infinita aglomeración de estrellas, donde en sólo un cuarto de hora veía Herschell desfilar ante su reflector 116.000 astros; veinte veces más de los que descubre la simple vista en todo un hemisferio celeste.

Pero, más todavía que el número sin número de las estrellas, pasma y aturde la grandeza de sus distancias en el espacio y la velocidad de sus movimientos. La más cercana de las estrellas (el *Alpha* del Centauro) dista de la Tierra 41.116.600 millones de kilómetros; de suerte que un tren, andando a 100 kilómetros por hora, necesitaría para llegar allá cerca de 47 millones de años; una bala de cañón, a 500 metros por segundo, más de dos millones y medio de años; y la luz misma, que corre 300.000 kilómetros por segundo, tarda cuatro años y 120 días en traernos sus resplandores. Así que, si Dios aniquilara en este instante dicha estrella, ¡todavía continuaríamos viéndola en su sitio durante más de cuatro años! Y con Arcturo sucedería lo propio ¡durante 163 años que necesita la luz para llegarnos desde ella!

Esas estrellas, que parecen fijas, se mueven en realidad con arrebatadas velocidades. Para la estrella número 1.830 de Groombridge, cuya mole es igual o mayor que la de nuestro Sol, se ha hallado una velocidad de 500 kilómetros por segundo, mil veces la de una bala de cañón, 17 veces la velocidad de la Tierra y sólo 600 veces menor que la de la luz.

Para medir esas distancias colosales se valen los astrónomos de una medida ingente: el *año de luz;* pues, como la luz recorre 300.000 kilómetros por segundo, en un año atraviesa la extensión fabulosa, y difícil de concebir, de *diez billones* de kilómetros. Este es el año de luz, el metro de las mediciones astronómicas; y siendo tal, hay que tomarlo más de cuatro veces para medir la distancia de la estrella más cercana, 10,2 para expresar la distancia de Proción, 14,2 para Atairo, 17 para Sirio, 19,7 para Aldebarán, 48,8 para la Capella, 84 para la Wega, 163 para Arcturo; y Betelgeuze dista de nosotros no menos que 150 años de luz.

Cifras son éstas imposibles de comprender, por más que las hallamos con el cálculo y las leemos con los labios; pero todavía no son cosa mayor comparadas con las distancias de las masas estelares; pues para la distancia

[7] Los telescopios modernos presentan con distinción hasta estrellas de 19.ª y 20.ª magnitud.
[8] La moderna astronomía, con instrumentos mucho más precisos, ha calculado en más de 400.000 millones el conjunto galáctico de estrellas (cf. JESÚS SIMÓN, *A Dios por la ciencia* [4.ª ed., Barcelona 1947] p.21). *(N. del A.)*

de la nebulosa Andrómeda se han calculado ¡no menos de 150.000 años de luz! [9]

¿Qué otra cosa puede darnos idea semejante de la *inmensidad* de Dios? Para construir un puente entre la Tierra y la Luna se habrían de colocar en línea recta 30 globos terrestres, y 12.000 para llegar al Sol. Para unir nuestro globo con la estrella más próxima, se necesitarían 3.230 millones de mundos como el nuestro.

El Sol es 1.333.000 veces más voluminoso que la Tierra; pero no es más que un punto de la Vía Láctea, formada por incalculable número de soles; y esa misma Vía Láctea no es por ventura sino uno de tantos grupos estelares; acaso una de tantas nebulosas espirales, cuyo diámetro se estima en un millar de años de luz, y su distancia de la Tierra varía entre 33.000 y 578.000 años de luz; de suerte que, entre unas y otras, ¡se podrían alojar docenas y centenares de sistemas como la Vía Láctea! [10] ¡Y Dios llena todos esos espacios inmensos, sin ser *abarcado* por ellos; y mueve desde hace siglos todas esas moles innumerables e inmensas, sin fatiga ni menoscabo de su brazo omnipotente!» [11]

Verdaderamente tiene razón el salmo: *Caeli enarrant gloriam Dei et opera manuum eius annuntiat firmamentum* (Ps. 18,2): «Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos».

Y, sin embargo, el cielo astronómico no es aún la mansión de los bienaventurados. El cielo de la fe es incomparablemente más alto y sublime todavía. La inmensidad del cielo astronómico, con su grandeza inconmensurable, no representa sino un granito de tierra, un átomo de polvo imperceptible ante la infinita grandeza del Creador. Y el cielo de la fe consiste precisamente en esto: en la visión y goce fruitivo, no de las criaturas todas, sino del Creador; no de aquel átomo de polvo, sino del que supo sacarlo de la nada al conjuro taumatúrgico de su palabra omnipotente.

II. EL VERDADERO CIELO

326. 1. **Noción.**—El verdadero cielo, que constituye la ciudad eterna de los bienaventurados, *consiste en la visión facial y goce fruitivo de Dios con todo el conjunto de bienes que le acompañan.* Es la posesión plena y perfecta de una felicidad sin límites, totalmente saciativa de las apetencias del corazón humano y con la seguridad absoluta de poseerla para siempre. Es la bienaventuranza exhaustiva y total, que fue definida por Boecio «la reunión de todos los

[9] Hoy día se conocen estrellas que distan de nosotros varios *millones* de años luz. *(N. del A.)*

[10] «Con los modernos telescopios se han llegado a descubrir hasta 30 *millones* de dichas nebulosas y se irán descubriendo, a no dudarlo, otras nuevas a medida que vaya aumentando la capacidad de nuestros medios ópticos.

¡Treinta millones de vías lácteas! Y cada una de ellas tendrá, como la nuestra, cien mil, cuatrocientos mil millones de estrellas, tan grandes como nuestro Sol; y cada una de esas estrellas arrastrará, tal vez, en torno suyo y como satélites sumisos, docenas de astros opacos poseedores, tal vez, de la vida que pulula en nuestro suelo, tal vez de inmensos mares poblados de peces extraños; de cordilleras gigantescas y amenos valles exuberantes, de cielos purísimos cruzados por especies de aves nuevas y raras para nosotros, de campos y de selvas habitadas por animales nunca vistos, y hasta, ¿quién sabe?, quizá de ciudades populosas, de seres semejantes a nosotros, de alma racional y espiritual como el hombre...» (JESÚS SIMÓN, o.c., p.44).

[11] RUIZ AMADO, *El cielo*, p.19-22.

bienes en estado perfecto y acabado» [12], y por Santo Tomás de Aquino «el bien perfecto que sacia plenamente el apetito» [13], sin que pueda desearse nada más.

327. 2. **Existencia.**—Ninguna otra verdad se repite tantas veces en la Sagrada Escritura como la existencia del cielo, que constituye la bienaventuranza eterna. Los textos son innumerables. Aducimos, por vía de ejemplo, media docena de los más conocidos:

Padre nuestro, que estás en los cielos... (Mt. 6,9).

Mirad que no despreciéis a uno de esos pequeños, porque en verdad os digo que sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos (Mt. 18,10).

E irán los justos a la vida eterna (Mt. 25,46).

Yo soy el pan vivo bajado del cielo (Io. 6,51).

Hoy estarás conmigo en el paraíso (Lc. 23,43).

Pues sabemos que, si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos (2 Cor. 5,1).

La Iglesia ha definido como dogma de fe la existencia y eternidad del cielo. He aquí algunas declaraciones dogmáticas:

CONCILIO II DE LYÓN: «Las almas que, después de recibido el sacro bautismo, no incurrieron en mancha alguna de pecado, y también aquellas que, después de contraída, se han purificado mientras permanecían en sus cuerpos o después de desprenderse de ellos, *son recibidas inmediatamente en el cielo*» (Denz. 464).

BENEDICTO XII: «Por esta constitución, que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica *definimos* que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo... estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo..., donde son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno» (Denz. 530).

328. 3. **Lugar.**—¿Es el cielo un *lugar*? Y si lo es, ¿se sabe dónde está situado?

Ninguna de las dos preguntas puede contestarse con certeza en este mundo. La divina revelación nada dice, y la Iglesia nada ha declarado oficialmente. Es cierto que el evangelista San Juan hace en el Apocalipsis una descripción fantástica de la «nueva Jerusalén» (c.21-22), que constituirá la ciudad de los bienaventurados; pero hay que tener en cuenta que en ningún otro libro de la Sagrada Escritura hay tantas alegorías, simbolismos e imágenes como en el Apocalipsis. Es imposible determinar en aquellas sublimes descripciones qué es lo que corresponde a la realidad y qué es lo que no pasa de mera figura y simbolismo.

La razón teológica tampoco puede precisar gran cosa por su cuenta. Es evidente que antes de la resurrección del cuerpo puede concebirse perfectamente el cielo como un *estado del alma*, en el que ha

[12] «Status omnium bonorum aggregatione perfectus» (BOECIO, *De consolatione philosophiae*, l.3 pros.2: ML 63,724).

[13] I-II,2,8.

encontrado su plena perfección y felicidad, sin que sea preciso recurrir a un *lugar* determinado. Y aun después de la resurrección de la carne no es absolutamente necesario que el cielo sea un lugar *concreto y determinado*. Porque, aunque es cierto que el cuerpo, por muy espiritualizado que esté, continuará siendo *material* y *extenso* y tendrá que ocupar, por consiguiente, un determinado lugar, no se sigue de aquí que el cielo sea necesariamente *un lugar concreto y común* a todos los bienaventurados. En absoluto, cada bienaventurado podría tener su «lugar» y su «cielo» particular, ya que, como veremos más abajo, lo esencial del cielo es la *visión beatífica*, y ésta puede realizarse en cualquier parte donde Dios quiera manifestarse a través del *lumen gloriae*. Cada uno de los bienaventurados podría ver a Dios en un lugar distinto del de los demás, habitando, v.gr., cada uno en una estrella del firmamento. Ni esto establecería ninguna separación o aislamiento entre los bienaventurados, ya que todos estarían enlazados en una misma bienaventuranza y todos se verían perfectamente reflejados en la divina esencia como en un clarísimo y resplandeciente espejo. Y podrían hablarse y visitarse entre sí con grandísima facilidad, teniendo como tienen a su disposición el don de *agilidad*, en virtud del cual pueden trasladarse con la velocidad del pensamiento a distancias remotísimas. Ni en estos viajes o traslaciones rapidísimas perderían un solo momento de vista la visión de la divina esencia—que constituye la gloria principal de los bienaventurados—, ya que Dios está absolutamente en todas partes y en todas ellas puede dejarse ver. El *cielo* va siempre en pos de los bienaventurados; o, mejor dicho, los bienaventurados están sumergidos en el cielo como en un inmenso océano, tan grande y vasto como la creación entera, y nunca pueden salir de él aunque se muevan en todas direcciones a distancias inmensamente remotas.

En definitiva: que nada se puede afirmar con certeza sobre si el cielo es un lugar y dónde está situado en caso de que lo sea.

* * *

Y, sin más preámbulos, vamos ya a describir largamente, a la luz de la teología católica, en qué consiste la bienaventuranza eterna, exponiendo la gloria *esencial* y la gloria *accidental* de los bienaventurados.

SECCION 1.ª: LA GLORIA DEL ALMA

A semejanza de lo que ocurre en el infierno y en contraste diametral con él, en el cielo cabe distinguir una doble gloria: la *visión* y goce fruitivo de Dios (en oposición a la pena de *daño* del infierno) y los *goces accidentales* que de ella se derivan para el alma y el cuerpo del bienaventurado (en contraste con las penas de *sentido*). Lo primero constituye la *gloria esencial* del cielo; lo segundo, la *gloria accidental*.

Vamos a exponer ambos aspectos, pero agrupando en primer lugar todo lo relativo a la gloria del alma y recogiendo en segundo término lo referente a la gloria del cuerpo, ya que en realidad esta última no es más que una consecuencia y redundancia de la gloria del alma.

I. LA VISION BEATIFICA

Vamos a resumir la amplísima materia relativa a la visión beatífica en los siguientes puntos fundamentales [14]:

Noción.
Posibilidad.
Existencia.
Naturaleza.
Objeto.

A) Noción

329. Al precisar el concepto o noción que se tiene de alguna cosa, cabe explicar la mera significación verbal de la palabra o su contenido real. Veamos ambos aspectos en la cuestión que nos ocupa.

a) **Nominalmente**, la palabra visión se refiere al acto propio del sentido de la vista. Por analogía se extiende a significar toda clase de conocimiento sensitivo o intelectual [15]. La idea de visión, en cualquier clase de conocimiento, supone la influencia directa e inmediata del objeto percibido sobre la facultad que lo percibe; por eso la fe —que cree en un objeto ausente—es incompatible con la visión [16]. La idea de visión excluye, pues, todo conocimiento indirecto, mediato, a modo de analogía, de abstracción o de razonamiento. Aunque sea de manera confusa, la visión ha de percibir directamente el objeto en sí mismo; de lo contrario, no hay visión.

b) **Realmente**, la visión beatífica puede definirse *el acto de la inteligencia por el cual los bienaventurados ven a Dios, clara e inmediatamente, tal como es en sí mismo.*

Expongamos brevemente los términos de la definición.

EL ACTO DE LA INTELIGENCIA. Ya veremos más adelante cómo la esencia de la visión beatífica se salva con sólo el acto intelectual de conocer; si bien para su plena integridad se requieren también el amor y el goce beatíficos.

POR EL CUAL LOS BIENAVENTURADOS. La visión beatífica es propia de la patria, no del destierro—aunque puede darse en esta vida un acto transitorio de visión beatífica, como veremos—ni de las almas separadas no bienaventuradas.

VEN A DIOS, es decir, le conocen intelectualmente.

14 Cf. MICHEL, *Intuitive (visión)*: DTC t.7 p.2.ª col.2351-2394.
15 Cf. I,67,1.
16 Cf. II-II,1,4.

CLARA E INMEDIATAMENTE. O sea, sin ningún objeto intermedio. Visión clara, directa, inmediata, facial. La fe se ha dicho que es un «cara a cara en las tinieblas»; la visión beatífica podría definirse un «cara a cara en plena luz».

TAL COMO ES EN SÍ MISMO. Lo dice expresamente el apóstol San Juan (1 Io. 3,2). Nada de visión mediata abstractiva o analógica a través de las criaturas o de los conceptos de la fe, sino visión directa e inmediata de la divina esencia tal como es en sí misma.

B) Posibilidad de la visión beatífica

Es dogma de fe—como veremos—que los bienaventurados en el cielo (ángeles y hombres) ven intuitiva y facialmente la esencia divina. Como tal dogma de fe, lo admiten todos los teólogos católicos sin excepción; pero discuten largamente si la razón teológica (o sea, la razón iluminada por la fe) puede *demostrar* la existencia y posibilidad de la visión beatífica o si se trata de un misterio cuya existencia y posibilidad las conocemos únicamente por la divina revelación sin que la razón, aun iluminada por la misma fe, pueda demostrar por su cuenta su posibilidad.

Por otra parte, a primera vista parece imposible que pueda salvarse la distancia infinita entre el Ser increado y la criatura deleznable, estableciéndose entre ambos el contacto *inmediato* que se requiere indispensablemente para la visión intuitiva y facial. Santo Tomás comienza la magnífica cuestión que dedica en la *Suma Teológica* a la visión beatífica, preguntándose precisamente si es posible tal visión (I,12,1).

¿Qué hay que pensar de todo esto? Para proceder con orden y claridad en una cuestión tan difícil, vamos a establecer una serie de conclusiones escalonadas.

Conclusión 1.ª: Es imposible ver la esencia divina con los ojos corporales, aunque sean reforzados con la luz de la gloria o de cualquier otra forma.

330. Esta conclusión es evidentísima y de simple sentido común, ya que ninguna potencia puede ir más allá de lo que alcance su objeto *extensivo*, y así, por ejemplo, el ojo no puede oír, ni el oído ver, ni el olfato gustar. Ahora bien: Dios, espíritu purísimo, rebasa y trasciende infinitamente todo el orden corporal, que es el único que pueden percibir los ojos corporales. Escuchemos a Santo Tomás:

«No es posible ver a Dios con el sentido de la vista, ni tampoco con sentido ni facultad alguna de la parte sensitiva. Toda facultad de este género es acto de algún órgano corporal; y como el acto es proporcionado al sujeto que actúa, síguese que ninguna facultad de esta clase puede alcanzar más allá de lo corporal. Pero Dios es incorpóreo, según hemos demostrado, y, por tanto, no puede ser visto con los ojos ni con la imaginación, sino sólo con el entendimiento» (I,12,3).

Conclusión 2.ª: Ningún entendimiento creado, humano o angélico, puede naturalmente ver a Dios tal como es en sí mismo.

331. Esta conclusión se desprende claramente de los datos de la Sagrada Escritura y del magisterio de la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA presenta el conocimiento *natural* de Dios como un *razonamiento* que parte de las cosas visibles y nos eleva a las invisibles (Rom. 1,20; Sap. 13,1-5); nos dice que *a Dios nadie le vio jamás* (Io. 1, 18), porque *habita en una luz inaccesible, que ningún hombre vio ni puede ver* (1 Tim. 6,16); y que la visión facial e intuitiva de Dios es un don gratuito, perteneciente al orden de la gracia, no de la naturaleza (Io. 17,3; Rom. 6,23; 1 Io. 3,1-2).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA ha enseñado repetidas veces esta doctrina, rechazando los errores contrarios de los begardos y beguinas (Denz. 474-475), de Bayo (Denz. 1003-1005), de los ontologistas (Denz. 1659-1663) y de Rosmini (Denz. 1891s.).

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA puede demostrar esa imposibilidad por la distinción esencial entre el orden natural y el sobrenatural. La visión beatífica es una realidad estrictamente *sobrenatural* que rebasa infinitamente todo el orden natural. Luego es imposible que un entendimiento creado pueda ver *naturalmente* a Dios.

Los teólogos añaden que ni siquiera con su poder absoluto podría Dios crear un entendimiento al que fuera *connatural* la visión beatífica. Sólo puede ser connatural al propio entendimiento divino, ya que sólo él tiene naturalmente el mismo grado de inmaterialidad que la esencia divina (I,12,4).

Conclusión 3.ª: El entendimiento creado, humano o angélico, puede sobrenaturalmente ver a Dios tal como es en sí mismo. (De fe.)

332. Esta proposición consta claramente en la Sagrada Escritura y en las declaraciones dogmáticas de la Iglesia. Es, pues, de fe divina y católica. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Como veremos al hablar de la *existencia* de la visión beatífica, la Sagrada Escritura la enseña clara y abiertamente (1 Cor. 13,9-12; 1 Io. 3,2). Ahora bien: esta existencia cierta e infalible—verdad de fe católica—supone evidentemente su posibilidad. Si no fuera posible, no existiría de hecho.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Como veremos también en su lugar, la Iglesia ha definido la *existencia* de la visión beatífica. Luego queda *ipso facto* definida su posibilidad.

c) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Ya hemos dicho que discuten los teólogos si la razón iluminada por la fe puede demostrar o no la posibilidad de la visión beatífica. A la mayor parte de ellos les parece que sólo pueden aducirse argumentos de *conveniencia;* otros creen que puede elaborarse una verdadera *demostración teológica*, presupuesto—naturalmente—el dato de fe [17]. Nosotros vamos a recoger

[17] Sin el previo dato de fe, la razón natural no podría sospechar siquiera la existencia o posibilidad de la visión beatífica, ya que se trata de un misterio *sobrenatural*, que sólo podemos conocerlo por la divina revelación.

aquí el magnífico razonamiento de Santo Tomás en la *Suma Teológica* y después veremos lo que hay que concluir a base de él.

«Como en tanto es cognoscible un ser en cuanto está en acto, Dios, que es acto puro sin mezcla alguna de potencialidad, por sí mismo es lo más cognoscible de todo cuanto existe. Pero sucede que lo más cognoscible en sí, deja de serlo para algún entendimiento por sobrepasar el alcance de su poder intelectual; y así, por ejemplo, el murciélago no puede ver lo que hay de más visible, que es el sol, a causa precisamente del exceso de luz. Así, pues, basándose en esto, hubo quienes dijeron que ningún entendimiento creado puede ver la esencia divina.

Pero esta opinión no puede admitirse. Porque, como la suprema felicidad del hombre consiste en la más elevada de sus operaciones, que es la del entendimiento, si éste no pudiera ver nunca la esencia divina se seguiría una de estas dos cosas: o que el hombre jamás podría alcanzar su felicidad, o que ésta consiste en algo distinto de Dios; pero esto es contrario a la fe, porque la felicidad última de la criatura racional está en lo que es principio de su ser, ya que en tanto es perfecta una cosa en cuanto se une con su principio. Pero es que, además, se opone a la razón, porque, cuando el hombre ve un efecto, experimenta *deseo natural* de conocer su causa, y de aquí nace la admiración humana. De donde se sigue que, si el entendimiento de la criatura no lograse alcanzar la causa primera de las cosas, quedaría defraudado un deseo natural [18]. Por consiguiente, es preciso concluir que los bienaventurados ven la esencia divina» (I,12,1).

Este argumento del *deseo natural* de ver a Dios tiene una fuerza probativa muy distinta según como se le considere o enfoque. Prescindiendo de la gran variedad de opiniones sustentadas por los teólogos en torno a ese argumento, he aquí lo que nos parece que se puede concluir con seguridad:

1.º *Entendido como un deseo estricta y puramente natural* (v.gr., al ver el sol desearíamos conocer a su autor), demuestra únicamente la posibilidad de ver a Dios *como autor del orden natural*, pero nada más. Es imposible que un deseo estrictamente *natural* nos lleve a demostrar la posibilidad de ver a Dios tal como es en sí mismo en el orden *sobrenatural*. Hay un abismo entre ambos órdenes. El orden puramente natural no puede ni siquiera *sospechar* la existencia del sobrenatural: se requiere expresamente la divina revelación.

2.º *Supuesta la divina revelación*, o sea, cuando el hombre ya sabe por la fe la existencia de Dios como autor del orden sobrenatural o de la gracia, puede ya surgir en él—y surge de hecho, efectivamente—el *deseo natural de verle tal como es en sí mismo*, o sea, como autor de ese orden sobrenatural conocido por la fe. Es un deseo *connatural* al estado de gracia. En este sentido, este deseo prueba de manera concluyente, desde el punto de vista de la razón teológica, la posibilidad y el hecho de la visión beatífica ya que es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo deseo natural [19].

18 Al hablar de la inmortalidad del alma (cf. n.131,2.º) ya dijimos que es imposible que quede frustrado un verdadero y legítimo *deseo natural*, porque esto argüiría falta de sabiduría o de poder en Dios, que habría impreso en la naturaleza racional, como autor de la misma, un deseo vacío, irrealizable y contradictorio.

19 Cf. MANUEL CUERVO, O.P., *El deseo natural de ver a Dios y la apologética inmanentista*: Ciencia Tomista 37 (1928) 310-340; 38 (1929) 332-349; 39 (1929) 5-36; 45 (1932) 289-317.

Todavía puede encontrarse un nuevo argumento teológico en torno a la posibilidad de ver a Dios, por parte del *objeto adecuado* de nuestro entendimiento, que es *el ser en toda su extensión*. El entendimiento del hombre—y dígase lo mismo, y con mayor razón, el del ángel—tiene capacidad obediencial para conocer todo aquello que de suyo sea cognoscible. Luego puede llegar a conocer a Dios tal como es en sí mismo, si Dios se digna elevarle a esa altísima visión [20].

C) Existencia de la visión beatífica

Hasta aquí hemos hablado de la *posibilidad* de la visión beatífica. Demos un paso más y demostremos su existencia real. Vamos a precisarlo en forma de conclusión.

Conclusión: Los bienaventurados en el cielo ven a Dios en su propia esencia, o sea, tal como es en sí mismo. (De fe.)

333. Esta conclusión es *de fe divina y católica*, expresamente contenida en la Sagrada Escritura y solemnemente definida por la Iglesia. He aquí las palabras:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Lo enseñan, principalmente, los apóstoles San Pablo y San Juan de manera clara e inequívoca:

Al presente, nuestro conocimiento es imperfecto, y lo mismo la profecía; cuando llegue el fin desaparecerá eso que es imperfecto... Ahora vemos por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido (1 Cor. 13,9-12).

Carísimos, ahora somos hijos de Dios, aunque aún no se ha manifestado lo que hemos de ser. Sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a El, PORQUE LE VEREMOS TAL CUAL ES (1 Io. 3,2).

El mismo Cristo nos dice en el Evangelio que son *bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos* VERÁN A DIOS (Mt. 5,8); y, al ponderar la cristiana dignidad de los niños, nos dice que sus ángeles de la guarda *ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre celestial* (Mt. 18,10); y en otro lugar nos dice que los bienaventurados del cielo serán en todo *semejantes a los ángeles* (Mt. 22,30; Lc. 20,36). La afirmación de la existencia de la visión beatífica está, pues, claramente contenida en la Sagrada Escritura.

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La Iglesia ha definido expresamente con su magisterio extraordinario la existencia y naturaleza de la visión beatífica. He aquí las principales declaraciones dogmáticas:

BENEDICTO XII: «Por esta constitución, que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica *definimos* que... (las almas de los bienaventurados)... *vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y facial*, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles *la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente*, y que,

20 Cf. I,12,4 ad 3.

viéndola así, gozan de la misma divina esencia, y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno» (Denz. 530).

CONCILIO DE FLORENCIA.—En su *decreto para los griegos* enseña que las almas de los que mueren sin necesidad de purificación, o después de realizada en el purgatorio, son «inmediatamente recibidas en el cielo y *ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es;* unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (Denz. 693).

Lo mismo habían enseñado indirectamente Inocencio III, al decir que «la pena del pecado original es la carencia de la *visión* de *Dios*» (Denz. 410), y Clemente V, al condenar en el concilio de Viena los errores de los begardos y beguinas, una de cuyas proposiciones era que «el alma no necesita la luz de la gloria para *ver a Dios* y gozarle bienaventuradamente» (Denz. 475).

c) LA RAZÓN NATURAL no podría demostrar jamás la *existencia* de la visión beatífica, ya que se trata de un misterio estrictamente sobrenatural, que sólo podemos conocer por la divina revelación. Pero, supuesta esta revelación, la razón *teológica* encuentra fácilmente las razones de alta conveniencia y hasta demostrativas que hemos expuesto ya al hablar de la posibilidad de la visión beatífica.

D) Naturaleza de la visión beatífica

Puesta fuera de duda la cuestión de su existencia, veamos ahora la naturaleza íntima de la visión beatífica. Puede resumirse en la siguiente proposición.

Proposición: La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia realizada por el entendimiento creado elevado y fortalecido por el «lumen gloriae», sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino mostrándosele la divina esencia de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente, tal como es en sí misma [21].

Dada la amplitud del contenido doctrinal de esta proposición, vamos a diluirla en forma de conclusiones parciales, que explicaremos una por una.

Conclusión 1.ª: La visión beatífica es una pura y simple intuición de la divina esencia.

334. La razón es clara. La visión beatífica ocupa el último y más elevado grado de la escala contemplativa, de la que es el supremo y sumo analogado. Ahora bien: la contemplación en general se define, como es sabido, *simplex intuitus veritatis* [22], la intuición pura y simple de una verdad. Por su misma definición excluye en absoluto el discurso o razonamiento lento de la razón, que trata de investigar o descubrir una verdad que no aparece todavía clara ante el espíritu. La contemplación, por el contrario, es un *golpe de vista* intuitivo, sin discurso ninguno. Es el acto propio del que contempla ante sí una verdad que ha aparecido radiante ante su espíritu y se deja ver con toda claridad y sin razonamiento alguno.

21 Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, O.P., *De hominis beatitudine*, t.3 (Madrid 1947) n.320 p.514.
22 Cf. II-II,180,3 ad 1.

Claro que la contemplación sobrenatural de esta vida, aunque excluye de suyo el discurso o razonamiento—como contemplación que es—, no puede ser, sin embargo, del todo clara y distinta, puesto que procede elicitivamente de la *fe* informada por la caridad y reforzada por los dones intelectuales del Espíritu Santo [23]; y la fe es necesariamente obscura e imperfecta, ya que no nos da ni puede darnos la intuición inmediata de la verdad que nos propone—dejaría *ipso facto* de ser fe, para pasar a ser *visión*—, aunque nos dé la certeza absoluta e infalible de esa verdad obscura, en cuanto que ha sido revelada por Dios, que no puede engañarse ni engañarnos.

La visión beatífica es, pues, una contemplación sobrenatural perfectísima, la única que realiza en toda su extensión la definición misma de contemplación sobrenatural; es una pura y simple intuición de la primera *Verdad* tal como es en sí misma, sin intermedio de criatura alguna.

Si en este mundo la contemplación mística, sobrenatural o infusa, que procede de la fe y de los dones del Espíritu Santo, arrebata el alma de los santos y los saca fuera de sí por el éxtasis místico, calcúlese lo que ocurrirá en el cielo ante la contemplación de la divina esencia, no a través de los velos de la fe, sino clara y abiertamente tal como es en sí misma. El entendimiento del bienaventurado, al ponerse en contacto inmediato con ella, quedará arrebatado en un sublime y altísimo éxtasis, que se prolongará sin interrupción alguna por toda la eternidad. En este sentido podría definirse la visión beatífica *un éxtasis eterno* que sumergirá al alma en una felicidad indescriptible de la que ahora no podemos formarnos sino una idea borrosa y obscura, infinitamente distante de aquella realidad inefable. San Pablo, que fue arrebatado al tercer cielo y contempló un instante la divina esencia mediante una comunicación transitoria del *lumen gloriae* [24], al volver en sí de su sublime éxtasis no supo decir nada de lo que había visto, por ser del todo *inefable*, o sea, *inexpresable* en lenguaje humano (2 Cor. 12,2-4); tan sólo acertó a decir que *ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman* (1 Cor. 2,9).

Conclusión 2.ª: La esencia divina es contemplada por el entendimiento creado elevado y fortalecido por el «lumen gloriae».

335. Ya hemos visto cómo la divina esencia no puede ser contemplada con los ojos corporales ni con ninguna facultad orgánica externa o interna. Tampoco podría serlo por el entendimiento *natural* no elevado por la gracia al orden sobrenatural, ya que se trata de una realidad estrictamente sobrenatural para la que no tiene capacidad alguna la simple naturaleza considerada en cuanto tal. Pero ni siquiera basta la simple elevación del entendimiento por la gracia y los hábitos infusos intelectivos (fe, virtudes intelectuales, dones intelectivos del Espíritu Santo), ya que la *visión* es del todo incompa-

23 Cf. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* (BAC, n.114) n.415.
24 Cf. I,12,11 ad 2; II-II,175,3-6.

tible con la fe, que se refiere necesariamente a cosas no vistas (es necesariamente de *non visis*, como se dice en teología), y las virtudes intelectuales y dones intelectivos del Espíritu Santo no nos proporcionan tampoco la visión de la divina esencia. Luego se requiere algo más que la simple elevación sobrenatural de la gracia y hábitos infusos. Ese *algo más*, absolutamente indispensable para la visión beatífica, es el llamado *lumen gloriae* (la luz de la gloria), cuya naturaleza vamos a explicar a continuación.

336. 1. **Noción.**—El *lumen gloriae* puede definirse con el P. Santiago Ramírez: *Un hábito intelectual operativo, infuso de suyo (per se), por el cual el entendimiento creado se hace deiforme y queda inmediatamente dispuesto para la unión inteligible con la misma divina esencia y se hace próximamente capaz de realizar el acto de la visión beatífica* [25].

En esta fórmula—como advierte a continuación el P. Ramírez—se define el *lumen gloriae* por dos causas (eficiente y final) y por dos efectos (material y formal). La causa *eficiente* se indica en la primera parte de la definición cuando se dice: «hábito intelectual operativo, *infuso de suyo*» (esto es, infundido por el mismo Dios). La causa *final* se pone en la última parte cuando se añade: «y se hace próximamente capaz de realizar *el acto de la visión beatífica*», ya que tal es, precisamente, la finalidad del *lumen gloriae*. El efecto *formal* se contiene en la segunda parte, donde se dice que el entendimiento creado se hace *deiforme*. Y, finalmente, el efecto *material* o dispositivo se expone en la tercera parte al decir que el entendimiento queda *inmediatamente dispuesto* para la unión inteligible con la misma esencia divina.

337. 2. **Necesidad.**—La necesidad del *lumen gloriae* para la visión beatífica es una verdad de fe. Ya hemos citado la condenación por el concilio de Viena de los begardos y beguinas, uno de cuyos errores era éste: «El alma no necesita de la luz de la gloria que la eleve para ver a Dios y gozarle bienaventuradamente» (Denz. 475).

Santo Tomás razona admirablemente esta necesidad. He aquí brevemente resumidos sus tres principales argumentos:

1.º Ninguna facultad puede producir una operación superior a los recursos de su naturaleza a menos de ser elevada por una fuerza superior. Pero la visión beatífica supera toda operación de la inteligencia creada, aun elevada por la gracia y los hábitos de las virtudes y dones. Luego necesita para realizarlo un nuevo refuerzo sobrenatural distinto de los indicados, al que se llama *lumen gloriae* [26].

2.º Si dos cosas desunidas se unen después, es preciso que esto obedezca a una mutación de las dos o de una de ellas. Ahora bien: si suponemos que un entendimiento creado empiece a ver la esencia de Dios, es preciso que se le una la esencia divina como especie inteligible. Pero es imposible que la esencia divina experimente ningún cambio o mutación; luego tiene que producirse el cambio en el entendimiento creado. Y tal cambio o mutación sólo puede consistir en que el entendimiento creado reciba una nueva disposición, a la que llamamos *lumen gloriae* [27].

25 Cf. P. SANTIAGO RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, t.3 n.298 p.483.
26 Cf. I,12,5; *Contra gent.*, III,53; *De veritate*, 8,3; 18,1 ad 1; 20,2; *Compend. Theol.*, 105.
27 *Contra gent.*, III,53.

3.º Es imposible que lo que es forma propia de una cosa se haga forma de otra, a no ser que ésta participe de algún modo de aquella cosa, así como la luz no se hace acto de un cuerpo si éste no participa de alguna diafanidad. Mas la esencia divina es la propia forma inteligible del entendimiento divino y está proporcionada a él, pues en Dios son una sola las tres cosas siguientes: el entendimiento, el medio de entender y lo entendido. Luego es imposible que la misma esencia divina se haga forma inteligible de un entendimiento creado, a no ser que este entendimiento participe de alguna semejanza divina, a la que llamamos *lumen gloriae* [28].

338. 3. **Oficios y funciones.**—De la noción que hemos dado más arriba se desprende claramente el triple oficio o función del *lumen gloriae*. Son los siguientes:

1.º Elevar la inteligencia al orden de la visión intuitiva haciéndola física y próximamente capaz de ponerse en contacto con la esencia divina.

2.º No pudiendo producirse la visión sino por la unión inmediata de la esencia divina y de la inteligencia, el *lumen gloriae* dispone a la inteligencia para esta unión haciéndola *deiforme*, esto es, *semejante* a Dios, según aquello de San Juan: *Seremos* SEMEJANTES *a El, porque le veremos tal cual es* (1 Io. 3,2).

La razón de esta semejanza deiforme que produce en el entendimiento el *lumen gloriae* es la siguiente: El *lumen gloriae* es, por una parte, de *orden divino*, porque sólo a Dios puede serle connatural; por otra parte, en cuanto se le comunica al entendimiento creado, le *informa*, perfecciona y eleva, haciéndole física y próximamente capaz de ver intuitivamente la misma divina esencia. Luego, *informando* por sí mismo al entendimiento creado, le hace inteligible del *orden divino*, esto es, *inteligiblemente deiforme* (decimos *inteligiblemente* porque en el orden afectivo también la caridad hace a los santos *deiformes afectivamente)*. Y como esta deiformidad es efecto formal del *lumen gloriae*, como la justificación es efecto formal de la gracia santificante, por eso el *lumen gloriae* en el ejercicio de esta función hace las veces de verdadera *causa formal* [29].

3.º Concurrir activamente con el entendimiento a producir el acto mismo de la visión.

Todos los teólogos están de acuerdo en que el acto de la visión beatífica procede, a la vez, del entendimiento del bienaventurado y del *lumen gloriae*, o sea, de aquél elevado por éste. Pero, al precisar el modo de ese concurso, surgen distintas explicaciones según los principios de la escuela a que pertenecen. He aquí las principales opiniones:

a) Hay quienes afirman que el entendimiento creado y el *lumen gloriae* concurren al acto de la visión beatífica *como dos causas parciales coordinadas* (como dos caballos tirando del carro), de tal modo que del entendimiento procede la *vitalidad* del acto, y del *lumen gloriae* la *visión* de la divina esencia [30].

b) Otros dicen que el entendimiento posible se subordina *per se* al *lumen gloriae como el instrumento a la causa principal*, de tal modo que el

28 *Contra gent.*, III,53.
29 Cf. SANTIAGO RAMÍREZ, o.c., n.283.
30 Así MOLINA, VÁZQUEZ, ARRUBAL, etc. Una refutación espléndida de esta teoría puede verse en RAMÍREZ, o.c., n.285-286.

entendimiento creado sería mera causa instrumental, y el *lumen gloriae* la causa principal de la visión beatífica [31].

c) Los tomistas, en general, enseñan que el entendimiento y el *lumen gloriae* concurren al acto de la visión beatífica *como dos causas principales per se subordinadas*. El *lumen gloriae*, que es la suprema emanación de la gracia santificante consumada, residente en la misma esencia del alma, invade y eleva el mismo entendimiento posible en su raíz y origen de donde brota del alma, y, consiguientemente, diviniza y hace deiforme todo el entendimiento y toda su virtud intelectiva. Con lo que resulta que el entendimiento, así elevado y divinizado, produce la visión de Dios con la misma naturalidad en su orden y del mismo modo que cualquier natural intelección abandonado a sus propias fuerzas naturales [32].

Esta última es, nos parece, la verdadera explicación.

Conclusión 3.ª: Los bienaventurados en el cielo ven la esencia divina directa e inmediatamente, sin intermedio de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, o sea, sin ninguna especie creada impresa o expresa [33].

339. Esta conclusión, que nos llevará de la mano a lo más hondo y entrañable de la visión beatífica, necesita algunas nociones previas sobre la teoría general del conocimiento, como prenotandos indispensables para que los no iniciados en filosofía puedan entenderla de algún modo. En atención a ellos vamos a dar esas nociones, suplicando a los lectores iniciados que no se tomen la molestia de leerlas.

Breve resumen de la teoría escolástica del conocimiento

340. En la elaboración de las ideas de nuestro entendimiento se sigue ordinariamente [34] el siguiente proceso:

1.º En el momento de venir al mundo, nuestro entendimiento está totalmente desprovisto de ideas, como un papel en blanco en el que nada se ha escrito todavía. No se dan ideas innatas (I,84,3).

2.º El conocimiento intelectual se inicia en los sentidos corporales externos e internos; de tal manera que, naturalmente hablando, no hay nada en nuestro entendimiento que no haya pasado antes por los sentidos (I,84,6-8).

3.º La primera etapa en el proceso de la elaboración de una idea consiste en la percepción sensible de un objeto (v.gr., la vista percibe o *ve* el árbol que tiene delante, mediante la *fotografía* del mismo impresa en su retina). Esta especie de representación o fotografía del objeto que recibe el sentido corporal externo se llama *especie impresa sensitiva*, que, según el sentido a quien afecte, será visual, auditiva, olfativa, gustativa o táctil.

4.º El sentido externo retransmite a la imaginación o fantasía (que es uno de nuestros cuatro sentidos *internos*, a saber: imaginación, sentido común, memoria sensitiva y facultad estimativa) aquella fotografía o *especie impresa* que recibió directamente del sentido externo correspondiente. Y así, v.gr., cerrando los ojos seguimos *imaginando* claramente aquel árbol concreto, o sea, lo estamos *viendo* todavía con la imaginación. Esta fotografía interior imaginaria recibe el nombre técnico de *fantasma* de la imaginación.

31 Es la opinión de SUÁREZ y algunos otros. Las refuta profundamente RAMÍREZ, o.c., n.287.
32 Cf. RAMÍREZ, o.c., n.287.
33 Cf. RAMÍREZ, o.c., n.236.
34 Empleamos esta palabra para dejar a salvo las posibles influencias de agentes extraordinarios: Dios, que puede infundir *ideas nuevas* directamente en el entendimiento; y los ángeles (buenos o malos), que pueden alterar el mecanismo de los sentidos externos e internos, aunque los malos no puedan actuar directamente sobre el mismo entendimiento (cf. I,111,4; *In II Sent*. d.8 q.1 a.5 ad 3 et 7).

5.º La imaginación retiene y evoca los *fantasmas* o imágenes de las cosas sensibles recibidas de los sentidos externos y ofrece al entendimiento el fundamento real o la *materia* de las ideas universales, que elaborará el mismo entendimiento en la forma que vamos a decir.

6.º El entendimiento *agente* [35] despoja con su virtud abstractiva el fantasma de la imaginación de todas sus notas individuales y concretas (v.gr., prescinde de que el árbol sea grande o pequeño, de tal o cual especie, en tal o cual lugar, etc., etc.) y lo universaliza elaborando un concepto que sea aplicable no sólo a aquel árbol concreto, sino a todos los árboles posibles (ya no se fija en *aquel árbol*, sino sólo en *el árbol*, sea cual fuere). Ya tenemos el fantasma de la imaginación universalizado y abstraído de todo lo particular y concreto, o sea, ya es *inteligible* o apto para convertirse en *idea* (I,84,7; 85,1).

7.º El entendimiento *posible* recibe en el acto aquella especie inteligible que le ofrece el entendimiento agente [36]. Esta recepción produce en el entendimiento posible una inmutación, que se llama *especie impresa inteligible*

8.º Al recibir esa *especie impresa inteligible* (que puede considerarse como una suerte de fotografía intelectual), el entendimiento posible reacciona vitalmente y concibe un *verbo mental*, con el que *expresa* la idea abstracta que acaba de formarse (o sea, ve la fotografía intelectual y la conoce y expresa intelectualmente). A esta última se le llama *especie expresa inteligible*, que no es otra cosa que la *idea universal (el árbol)* ya perfectamente elaborada y conocida como tal.

9.º Por lo mismo, las especies inteligibles no son *lo que* primaria y directamente se percibe, sino aquello *por lo cual* o *en lo cual* percibe el entendimiento las esencias de las cosas materiales de una manera universal y abstracta; aunque el entendimiento, reflexionando sobre sí, puede percibir también su propio acto de entender y la propia especie por la que entiende (I,85,2 c et ad 3; 87,3).

341. Teniendo en cuenta estas nociones, ya puede entenderse menos imperfectamente el sentido profundo de la conclusión.

Por de pronto hemos de advertir que esta conclusión no ha sido expresamente definida por la Iglesia en lo referente a la exclusión de toda especie creada impresa o expresa [37], y por eso existen diferentes opiniones entre los teólogos. He aquí las principales con su crítica correspondiente:

35 Como es sabido, en el entendimiento, a pesar de su perfecta simplicidad, pueden distinguirse dos aspectos muy distintos: la fuerza o *virtud abstractiva* con la cual despoja a los fantasmas de la imaginación de todas sus notas o cualidades concretas e individuas, universalizándolas y convirtiéndolas en especies inteligibles; y su capacidad *receptora y expresiva* de esas especies inteligibles. A lo primero se le llama *entendimiento agente*; a lo segundo, *entendimiento posible*.
36 «Es el entendimiento agente como un sol encendido en la cúspide de nuestra alma para verter su luz sobre las dos laderas: ilumina la vertiente que mira al mundo sensible con su acción sobre los fenómenos oscuros de la imaginación, y con su influencia en el entendimiento pasivo llena de luz la otra vertiente, que hace cara a las riberas de la eternidad» (*La lumière et la foi*, p.43; citado por HUGÓN, *Las veinticuatro tesis tomistas* [Madrid 1924] p.189).
37 Cuando Benedicto XII define que los bienaventurados ven en el cielo la esencia divina directa e inmediatamente sin ninguna criatura intermedia—*nulla mediante creatura*—(Denz. 530), quiere decir que no la ven a través de sus efectos o reflejada en las criaturas, sino la mis-

1.º Con relación a la especie impresa:

a) DE HECHO SE DA esa especie impresa, porque el entendimiento no tiene por sí mismo la semejanza de la esencia divina; luego tiene que recibirla (Auréolo).

b) DE HECHO NO SE DA, pero podría darse de potencia absoluta de Dios (Molina, Suárez, Vázquez, Valencia).

c) NI SE DA NI PUEDE DARSE (Santo Tomás, Cayetano, Báñez, Salmanticenses y la mayor parte de los teólogos).

Esta última nos parece la verdadera sentencia. *No se da de hecho*, porque la especie impresa es necesaria para el conocimiento intuitivo únicamente cuando el objeto no está presente o, aunque esté presente, no es en sí mismo inteligible en acto (como ocurre con los objetos materiales). Pero la esencia divina está presente al entendimiento del bienaventurado y es infinitamente inteligible por sí misma y no puede ser, por consiguiente, el resultado de una abstracción. Luego en la visión beatífica no se da de hecho ninguna especie impresa (contra la primera opinión).

Pero es que, además, *no podría darse* ni siquiera de potencia absoluta de Dios (contra la segunda opinión). Porque, como explica profundamente Santo Tomás, ninguna especie creada podría representar al Ser infinito *tal como es en sí mismo*, ya que todas ellas son de suyo limitadas y *finitas*, incapaces, por lo mismo, de abarcar y contener la infinita grandeza e inmensidad de Dios. Lo más no cabe en lo menos, y lo increado no puede ser abarcado por lo creado. «Decir que se ve a Dios por alguna imagen—escribe Santo Tomás—equivale a decir que no se ve la esencia divina..., ya que no es posible verla por medio de alguna semejanza creada que represente a Dios tal cual es en sí» (I,12,2).

2.º Con relación a la especie expresa:

a) SE PRODUCE NECESARIAMENTE, porque para que exista un conocimiento es preciso llegar al *término* de ese conocimiento, que no es otro que la especie expresa (Suárez).

b) DE HECHO SE DA, PERO PODRÍA NO DARSE, porque Dios podría suplirla en nuestro entendimiento (Escoto, Molina, Vázquez).

c) NI SE DA NI PUEDE DARSE (Santo Tomás y la casi totalidad de los teólogos).

He aquí la prueba de esta última sentencia, que es, nos parece, la única verdadera. *No se da de hecho*, porque no hace falta ninguna, ya que el ser de Dios se confunde con su entender. O sea, que la esencia divina no sólo es *inteligible en acto* (papel de la especie impresa), sino también *entendida en acto* (papel de la especie expresa). Es lo que Suárez no tuvo en cuenta al exigir la especie expresa como *término* del conocimiento; eso se requiere efectivamente para conocer cualquier cosa que no sea *entendida en acto* por sí misma (o sea, para el conocimiento de cualquier cosa creada), pero no para el conocimiento de la esencia divina, que es por sí misma *inteligible* y *entendida en acto*.

Pero, además, *ni siquiera podría darse*. Porque nos encontramos con la misma insuperable dificultad que hemos visto al hablar de la especie impresa. Si el entendimiento del bienaventurado prorrumpiera en una especie expresa por la cual o en la cual conociera a Dios, sería imposible que pudiera ver la esencia divina tal como es en sí misma; porque esa especie expresa sería necesariamente finita, limitada, participada, representativa..., incapaz, en una palabra, de expresar la infinita realidad de la divina esencia.

¿Cómo se ve, entonces, la divina esencia? He aquí lo que vamos a precisar en la siguiente conclusión.

Conclusión 4.ª: La misma esencia divina concurre activamente a la visión beatífica del bienaventurado uniéndose al entendimiento del mismo como forma inteligible, esto es, ejerciendo el papel de especie impresa de sí misma y mostrándose de manera inmediata y desnuda, clara y abiertamente en el acto de la visión [38].

342. Es la doctrina expresa de Santo Tomás, compartida, como hemos dicho, por la casi totalidad de los teólogos contra Suárez. He aquí algunos textos del Angélico del todo claros e inequívocos:

«Hemos demostrado que la substancia divina no puede ser vista por el entendimiento mediante una especie creada. Por eso es preciso que el entendimiento la vea a través de la misma esencia de Dios, de modo que en tal visión *sea la esencia divina lo que se ve y también el medio de verla (quod* videtur et *quo* videtur)» [39].

«Es claro que la esencia divina puede compararse con el entendimiento creado *como una especie inteligible* por la que éste entiende» [40].

«Cuando un entendimiento creado ve la esencia de Dios, es *la misma esencia divina la que se hace forma inteligible a tal entendimiento*» [41].

La razón de esto es muy clara. He aquí un argumento tan sencillo como demostrativo. La esencia divina *puede* hacer el papel de especie impresa y expresa y *es necesario* que lo haga; luego lo hace.

Que *puede hacerlo*, lo hemos visto en la conclusión anterior. Es una simple consecuencia de que la esencia divina sea por sí misma *inteligible en acto* (papel de la especie impresa) y *entendida en acto* (papel de la especie expresa). Y que *es necesario que lo haga* es también *evidente* si tenemos en cuenta que de otra manera sería imposible la visión beatífica, por la imposibilidad de ser representada la divina esencia por una especie creada, limitada y finita. Luego o no se da la visión beatífica—y esto es herético—o tiene que darse de ese modo.

ma esencia de Dios en sí misma. Pero nada trata de determinar sobre si para ver la esencia divina se requieren o no especies inteligibles impresas o expresas. Esto último es de libre discusión entre los teólogos.

[38] Cf. RAMÍREZ, o.c., n.288 y 320.
[39] *Contra gentes*, III,51.
[40] Ibid., ibid.
[41] I,12,5.

Nótese, sin embargo, que la esencia divina no realiza el papel de especie impresa o expresa *informando subjetivamente* al entendimiento creado—lo que argüirlá imperfección y potencialidad en Dios, que es del todo imposible—, sino sólo de una manera puramente *objetiva*, o sea, *por su mera presencialidad* como especie impresa inteligible y expresa entendida. Como quiera que la esencia divina sea Acto puro y su propio Ser, tanto en el orden entitativo como en el inteligible, constituye al entendimiento creado en acto primero y próximo para entenderla *sin informarle subjetivamente como las formas inteligibles*, de manera semejante a como el Verbo divino se recibe en la humanidad sacratísima de Cristo, *trayéndola* (sin informarla) a la misma personalidad divina del Verbo.

Ello quiere decir que del entendimiento del bienaventurado y de la esencia divina no resulta una tercera realidad, sino que el entendimiento *es arrastrado al mismo ser de Dios;* no *físicamente* (¡panteísmo!), sino en el orden *intencional* o representativo; porque el entendimiento, al entender, se hace intencionalmente la misma cosa entendida. Por lo cual, en aquella admirable visión, el entendimiento creado, elevado por el *lumen gloriae, se hace el mismo Dios,* no en el orden entitativo y en el ser natural, pero sí en el orden inteligible, permaneciendo—naturalmente—la perfecta distinción física y personal entre el hombre y Dios [42].

Tal es la incomprensible elevación y grandeza de la visión beatífica. Ella establece entre el bienaventurado y la esencia misma de Dios una unión íntima y entrañable, imposible de describir en este mundo. Por encima de ella no cabe más que la *unión hipostática o personal*, que es propia y exclusiva de Cristo. Un entendimiento creado no puede ser elevado más arriba de la visión intuitiva del mismo Dios.

Precisada ya la naturaleza de la visión beatífica, veamos ahora cuál es su objeto, o sea, qué es lo que los bienaventurados ven en Dios.

E) Objeto de la visión beatífica

PRENOTANDOS.—1.° El objeto de la visión beatífica es doble: uno *primario*, que es el mismo Dios; y otro *secundario*, las criaturas.

2.° En el objeto *primario* cabe distinguir las cosas que pertenecen a Dios de una manera *necesaria*, tales como su esencia, atributos y relaciones; y las cosas *libres*, como los actos de su libre voluntad.

Vamos a precisar separadamente qué es lo que los bienaventurados ven o no ven de todas estas cosas al contemplar la divina esencia.

42 Así explican la visión beatífica CAYETANO, *I p.*, 12,2; SALMANTICENSES, *De visione Dei*, disp.2 n.61s.; GONET, tr.2 disp.2 a.3 § 2; BILLUART, *De Deo uno*, diss.4 a.7, y otros insignes teólogos.

a) OBJETO PRIMARIO

Conclusión 1.ª: Los bienaventurados ven claramente a Dios tal como es en sí mismo: uno en esencia y trino en personas, con todos sus atributos esenciales.

343. Este es el objeto *primario* y fundamental de la visión beatífica, que constituye la quintaesencia de la felicidad de los bienaventurados. Consta expresamente por el magisterio de la Iglesia y por la razón teológica.

a) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Lo define expresamente en el concilio de Florencia al decir que las almas de los bienaventurados «ven claramente a Dios mismo, *trino y uno, tal como es;* unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (Denz. 693).

b) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Lo demuestra plenamente. He aquí sus dos principales argumentos:

1.° Es imposible ver la esencia de una cosa sin ver todo lo que con ella se identifica *realmente*. Pero las divinas personas y todos sus divinos atributos se identifican *realmente* con la misma esencia divina. Luego...

2.° A la fe sucederá la visión, como dice el apóstol San Pablo (1 Cor. 13, 12). Es así que ahora creemos por la fe en Dios, en la trinidad de personas y en todos los divinos atributos. Luego en el cielo veremos claramente todo eso que ahora creemos por la fe.

Estos argumentos son del todo claros y convincentes. Sin embargo, puede ponerse contra ellos una objeción, cuya solución nos ayudará a comprender mejor el verdadero alcance de la visión beatífica.

OBJECIÓN.—Dios es absolutamente *incomprensible* por la criatura en razón de su trascendencia infinita. Luego es imposible que los bienaventurados le vean tal como es en sí mismo.

SOLUCIÓN.—Eso prueba que los bienaventurados no ven a Dios de una manera *infinita*, agotando toda su cognoscibilidad absoluta; pero no que no lo vean *tal como es en sí mismo*, aunque en forma limitada y finita. El que contemple el mar desde la orilla, no lo ve en toda su inmensidad; pero es evidente que ve el mar tal como es en sí mismo [43]. Los bienaventurados ven a Dios todo entero—*totus*—, pero no totalmente—*non totaliter*—. Por eso dice Santo Tomás: «No decimos que Dios es incomprensible porque haya en El algo que no se vea, sino porque no se le ve con toda la perfección con que El es visible» (I,12,7 ad 2).

Al contemplar a Dios tal como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, con todos sus divinos atributos, se descorrerá para siempre el velo que nos oculta ahora tantos misterios indescifrables. Allí veremos cómo se concilia la misericordia con la justicia, la divina

43 Este ejemplo, aunque muy expresivo, resulta todavía imperfecto, puesto que el que contempla el mar desde la orilla no ve *todo* el mar. Los bienaventurados ven *toda* la esencia divina, pero sin agotar su infinita cognoscibilidad. Es como si desde un avión pudiera contemplarse *todo el mar*, pero sin penetrar hasta el fondo del mismo.

predestinación con la libertad del hombre; por qué crea Dios a los que sabe que se han de condenar, por qué permite el mal entre los hombres, y tantas otras cosas que ahora nos resultan incomprensibles. Todo se aclarará maravillosamente entre los resplandores de la divina visión. Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange:

La visión beatífica rebasa inmensamente no sólo la más sublime filosofía, sino el conocimiento natural de los ángeles más elevados y de todos los ángeles creables. Los bienaventurados ven todas las perfecciones divinas concentradas y armonizadas en su fuente común, en la esencia divina, que las contiene eminente y formalmente, más y mejor que la luz blanca contiene los siete colores del iris. Ven también cómo la Misericordia más tierna y la Justicia más inflexible proceden de un solo y mismo Amor, infinitamente generoso e infinitamente santo; cómo la misma cualidad eminente del Amor identifica en sí atributos en apariencia tan opuestos. Ven cómo la Misericoria y la Justicia se unen de variados modos en todas las obras de Dios.

Ven cómo el Amor increado, incluso en su más libre beneplácito, se identifica con la pura Sabiduría; cómo nada hay en él que no sea sabio, y cómo no hay nada en la divina Sabiduría que no se convierta en Amor. Ven cómo este Amor se identifica con el Bien soberano, siempre amado por toda la eternidad; cómo la divina Sabiduría se identifica con la Verdad, siempre conocida; cómo todas sus perfecciones no hacen sino identificarse en la esencia misma de *El que es*. Contemplan esta eminente simplicidad de Dios, esta pureza y santidad absolutas, concentración de todas las perfecciones sin mezcla de imperfección alguna.

En una misma y única mirada intelectual, jamás interrumpida, ven también la infinita fecundidad de la naturaleza divina, que se despliega en tres personas, la eterna generación del Verbo, «esplendor del Padre y figura de su substancia», la inefable espiración del Espíritu Santo, término del amor mutuo del Padre y del Hijo, que eternamente les une en la más íntima difusión de sí mismos [44].

Conclusión 2.ª: Los bienaventurados en el cielo no ven «terminativamente» todos los actos que dependen de la libre voluntad de Dios, sino sólo los que Dios quiere que vean.

344. PRENOTANDO.—Para entender el sentido y alcance de esta conclusión es preciso tenre en cuenta que los decretos *libres* de Dios pueden considerarse de dos modos: *entitativamente*, o sea en sí mismos, tal como están en Dios; o *terminativamente*, esto es, en cuanto al efecto que producirán de hecho en las criaturas.

Esto presupuesto, podemos llegar con la razón teológica a las siguientes conclusiones:

1.ª Los bienaventurados ven en la esencia divina *todos* los decretos libres de Dios *entitativamente*, o sea, tal como están en Dios. Porque en ese sentido se identifican totalmente con la voluntad divina y ésta se identifica en absoluto con la propia divina esencia. Luego...

2.ª Pero no los ven todos *terminativamente*, o sea, en cuanto al efecto que habrán de producir de hecho en las criaturas, sino sólo los que Dios

44 GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma* (Madrid 1950) p.5.ª c.3 p.329-330.

quiere que vean. La razón es porque la esencia divina no les manifiesta las cosas distintas de sí—y esos efectos en las criaturas son evidentemente distintos de ella—, sino en la medida en que está determinada por su voluntad, o sea, en la medida que Dios quiere que las represente y no más. Por eso dice Santo Tomás que ni los mismos ángeles conocen *todos* los misterios de la gracia, ni todos en el mismo grado, sino en la medida que Dios se los quiere revelar (I,57,5). La razón última de esto hay que buscarla en la imposibilidad para el entendimiento creado de comprender *totalmente* a Dios (ibid., ad 2). Santo Tomás dice que ni siquiera el entendimiento humano de Cristo puede descubrir en la Causa primera todos los efectos posibles que en ella se encierran [45].

3.ª Sin embargo, conoceremos, probablemente, todos los decretos libres de Dios que se relacionan de algún modo con nosotros, incluso *terminativamente*. La razón es porque no puede quedar frustrado ningún deseo natural de los bienaventurados (no sería perfecta su bienaventuranza si desearan algo que no tienen) y parece natural que desearemos saber todo aquello que se relacione de algún modo con nosotros., v.gr., nuestra propia predestinación eterna y los medios admirables de que Dios se valió para llevarla a cabo.

b) OBJETO SECUNDARIO

Como hemos dicho más arriba, el objeto secundario de la visión beatífica lo constituyen las cosas distintas de Dios. He aquí, en una serie de conclusiones, lo que hay que decir sobre esto.

Conclusión 1.ª: Los bienaventurados no ven en la esencia divina todas las cosas posibles, ni siquiera todas las que Dios ve como presentes.

345. PRENOTANDO.—Para entender el alcance de esta conclusión hay que tener en cuenta que las criaturas pueden dividirse en dos grandes grupos: *a)* el de las criaturas *posibles*, o sea, las que podría Dios crear, pero que de hecho no tendrán nunca existencia real, porque Dios no las creará jamás; y *b)* el de las criaturas que han sido, son o serán porque Dios las creó o las creará a su tiempo. Las primeras las conoce Dios en su propia divina esencia con el conocimiento que llaman los teólogos de *simple inteligencia* (cf. I, 14,9), o sea, de *puro* conocimiento, porque jamás tendrán realidad y sólo las conoce Dios como *posibles;* las segundas las conoce Dios con el conocimiento que llaman de *visión*, porque efectivamente las ve todas en su realidad existencial y como *presentes*, aunque para nosotros sean pasadas o futuras.

Esto supuesto, he aquí lo que hay que concluir:

1.º CON RELACIÓN A LAS COSAS POSIBLES.—Los bienaventurados en el cielo no ven ni pueden ver todas las cosas *posibles*, que Dios ve con su ciencia de *simple inteligencia*, porque esto equivaldría a comprender y abarcar toda la esfera del conocimiento de Dios, que, por ser infinita, es inabarcable por la criatura. Ni siquiera el entendimiento humano de Cristo—como hemos dicho—puede ver en Dios *todas* las cosas posibles [46].

45 Cf. III,10,2; *Compendio de teología*, c.216.
46 Cf. I,12,8; III,10,2; *Suppl.*, 92,3.

Sin embargo, aunque no las vean todas, ven indudablemente muchísimas cosas que Dios podría crear si quisiera, en mayor o menor proporción según el mayor o menor grado de *lumen gloriae* que ilumine su espíritu y le capacite para penetrar más o menos hondamente en la esencia divina. «Algo así—dice Santo Tomás—como cuando se propone un principio de demostración a una inteligencia vigorosa, que ve en seguida en él una serie de consecuencias que otra más debil no percibe más que explicándoselas una por una» (I,12,8).

2.º CON RELACIÓN A LAS COSAS REALES.—Santo Tomás dice que el entendimiento humano de Cristo ve en el Verbo todas las cosas que Dios ve con su *ciencia de visión*, o sea, todas las cosas que fueron, son o serán en la realidad [47]. Pero los bienaventurados (ángeles y hombres) no las ven todas, ya que consta que los ángeles no saben todo lo que Dios tiene determinado hacer, ni los futuros contingentes, ni los secretos de los corazones, ni el día del juicio, ni el número de los predestinados, ni *todos* los misterios de la gracia, ni algunas cosas referentes al misterio de la encarnación [48]. Luego, con mayor motivo, tampoco el hombre bienaventurado sabe todas esas cosas.

Sin embargo, Santo Tomás admite la posibilidad de que después del juicio final, cuando todas las cosas hayan sido consumadas y perfeccionadas, conozcan todos los bienaventurados *todas* las cosas que Dios conoce con su *ciencia de visión*, aunque en grados muy variados y distintos según el grado de penetración en la esencia divina de que goce cada uno [49].

Ni se crea que porque no ven *todas* las cosas posibles o reales les faltará algo a los bienaventurados para ser completa y absolutamente felices; porque, como dice hermosamente San Agustín, «desventurado es el hombre que conoce todas aquellas cosas (esto es, las criaturas), pero no te conoce a ti; y, en cambio, feliz y dichoso el que te conoce a ti, aunque ignore todas las demás cosas. Y el que te conoce a ti y a ellas, no es más feliz por ellas, sino únicamente por ti» [50].

Conclusión 2.ª: Los bienaventurados ven en la esencia divina todo lo que les interesa de las cosas pasadas, presentes y futuras.

346. La razón, clarísima, la hemos insinuado ya más arriba. La felicidad plena y total de que disfrutan los bienaventurados exige la satisfacción de todos los deseos naturales que razonablemente experimenten. Ahora bien: es un deseo natural muy razonable el de saber todo aquello que les interesa o afecta de algún modo; luego lo sabrán.

¿Qué cosas serán éstas? Es imposible determinarlas todas en concreto e individualmente, pero podemos precisar, con la razón teológica, algunos géneros o categorías. Para ello hay que tener en cuenta que a los bienaventurados se les puede considerar desde tres puntos de vista diferentes: *a)* como elevados al orden sobrenatural de la gracia y de la gloria; *b)* como formando parte del mundo creado; y *c)* como personas particulares. Veamos lo que ocurre en cada uno de esos tres planos [51]:

47 Cf. *Suppl.*, 92,3.
48 Cf. I,57,3-5.
49 Cf. *Suppl.*, 92,3.
50 SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, l.5 c.4; ML 32,708.
51 Cf. MICHEL, *Intuitive (visión)*: DTC 7 (2.ª) 2388; CAYO ELECTO, *El cielo* (Barcelona 1923) c.38; TERRIEN, *La gracia y la gloria* (Madrid 1943) l.9 c.4; GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma* p.5.ª c.3.

a) COMO ELEVADOS AL ORDEN SOBRENATURAL, verán claramente los misterios de la gracia que creyeron por la fe en este mundo, ya que la fe quedará en el cielo substituida por la visión. Y así contemplarán los esplendores divinos del misterio de la encarnación, las maravillas de la unión hipostática en Cristo, su plenitud absoluta de gracia, sus virtudes santísimas, el valor infinito de sus actos, la increíble graddeza de la redención y justificación del hombre en virtud de los méritos de Cristo, el valor infinito de la santa misa, la eficacia soberana de los sacramentos, el modo admirable con que Cristo está realmente presente en la Eucaristía, sus derechos supremos como Rey del mundo y juez de vivos y muertos, etc., etc. Verán también la eminente dignidad de María como Madre de Dios, su pureza inmaculada, su plenitud de gracia, sus virtudes admirables, el valor de su corredención, su influencia universal como Mediadora de todas las gracias. Contemplarán estupefactos la vitalidad y grandeza de la Iglesia como sociedad sobrenatural, las relaciones admirables de las tres Iglesias: triunfante, purgante y militante, en virtud del dogma de la comunión de los santos, el valor inmenso de la oración y el sufrimiento para la conversión de los pecadores y salvación de las almas, etc., etc.

Nada decimos de los misterios concernientes a la vida íntima de Dios —Trinidad adorable—, porque pertenecen al objeto *primario* de la visión beatífica.

b) COMO FORMANDO PARTE DEL MUNDO CREADO, los elegidos conocerán y verán todas las maravillas del universo entero: todos y cada uno de los ángeles, que, por ser entre sí *específicamente* distintos—de tal suerte que no hay dos ángeles de la misma especie (I,50,4)—, constituirán un espectáculo variadísimo y deslumbrador; el cielo de los astros y de los planetas en toda su inmensa grandeza; la máquina admirable del universo, los géneros y las especies de todo cuanto existe con sus causas y razones, las maravillas de la ciencia en todos los ramos del saber humano: físicas, matemáticas, naturales, biológicas, etc., etc. En una palabra: *todos* los conocimientos naturales que el hombre puede desear y tiene capacidad de conocer [52]. De donde se sigue que los mayores sabios de este mundo son unos pobres ignorantes y analfabetos al lado del último de los bienaventurados.

c) COMO PERSONAS PARTICULARES, los bienaventurados conocerán por la misma visión beatífica o por revelaciones particulares todo lo que se relaciona de algún modo con su persona, o con los seres queridos, o con sus obras. Y así, por ejemplo, Jesucristo conoce, aun con su entendimiento humano, todos y cada uno de los actos y pensamientos de todos los hombres del mundo con todas sus circunstancias y detalles, puesto que les ha de juzgar como juez de vivos y muertos. La Virgen María nos conoce también *a cada uno en particular*, puesto que somos sus hijos, y las buenas madres no se desentienden jamás de ellos; conoce nuestras necesidades, nuestras tentaciones y deseos, las súplicas que le dirigimos y todas las gracias que se han de conceder al mundo como Mediadora universal. Los papas conocen perfectamente todos los detalles del gobierno de la Iglesia, que ellos rigieron en otro tiempo; los obispos, las cosas de su diócesis; los reyes, las de su reino; los fundadores de órdenes religiosas, todo lo referente a ellas; los padres de familia, todo lo que se relaciona con sus hijos; los bienaventurados en general, todo lo que pertenece a su familia y amigos. ¡Qué dulce es pensar que los seres queridos que se fueron no se han ausentado realmente de nosotros, sino que nos están íntimamente unidos con su pensamiento, con su amor y con el influjo poderoso de sus oraciones ante Dios! [53]

52 Cf. I,12,8 ad 4; *Suppl.*, 92,3; *Contra gent.*, III,59.
53 Cf. II-II,83,4 ad 2; a.11; *Suppl.*, 72,1.

Sabido es que la santa Iglesia tiene en su liturgia una fiesta especial para honrar *a todos los santos y bienaventurados* (1 de noviembre), y otra—al día siguiente—dedicada *a todos los fieles difuntos* que necesitan todavía en el purgatorio la ayuda de nuestros sufragios y oraciones. Es el dogma admirable de *la comunión de los santos*, que supone y exige un mutuo influjo de caridad y bendición entre las tres Iglesias de Jesucristo.

Escolios.—A propósito de los conocimientos y noticias que poseen los bienaventurados, cabe formular algunas preguntas interesantes que vamos a recoger a manera de escolios.

Primero: ¿Cómo la contemplación de la misma esencia divina puede producir conocimientos diversos en los elegidos?

347. Ya hemos dicho que la luz de la gloria—*lumen gloriae*—, participada más o menos intensamente, es causa de una visión más o menos profunda. La esencia divina es la misma para todos los bienaventurados, y todos la ven por entero, pero en grados muy distintos de intensidad y penetración, según el grado de gloria que disfruten. Y esa luz de la gloria, infundida por Dios, se diversifica, según la voluntad divina, conforme al estado de cada uno de ellos; atendiendo, en primer lugar, al grado de gracia y de caridad de cada uno, y secundariamente a las diversas situaciones con las que manifestaron en este mundo su caridad y adquirieron los méritos para el cielo [54].

Segundo: ¿Y no experimentarán los bienaventurados tristeza o dolor al ver las calamidades y desgracias que pueden afligir a su familia en este mundo?

348. Naturalmente que no. Santo Tomás dice que las almas de los bienaventurados están de tal manera identificadas con la voluntad divina—que impone justamente esos castigos o los permite por su misericordia precisamente para mayor bien de los que los sufren—, que no se entristecen en lo más mínimo por ello [55].

Tengamos en cuenta—para comprender un poco estos misterios que ahora escandalizan casi nuestra sensibilidad humana—que en el cielo veremos las cosas de muy distinto modo que acá en la tierra. Al contemplar la esencia divina se verificará un cambio profundo y radical en nuestra mentalidad. Allí veremos clarísimamente cómo no hay otra fuente de bondad ni otra razón de bien que el mismo Dios con todos sus divinos atributos. Y como esas desgracias que puedan afligir a los seres queridos que dejamos en el mundo son efecto de la justicia o de la misericordia de Dios, que las impone o permite precisamente para sacar mayores bienes, no sólo no nos entristeceremos por ellas, sino que nos alegraremos y glorificaremos a Dios, que sabe escribir tan rectamente con renglones torcidos. Lo cual no será obstáculo para que pidamos con fervor a Dios que alivie sus penas o les dé fuerza y resignación para sobrellevar cristianamente el peso de aquellas cruces.

54 Cf. GONET, *De Deo*, disp.4 a.7 § 2.
55 Cf. I,89,8.

Tercero: Los bienaventurados del cielo, ¿se relacionan de algún modo con los condenados del infierno?

349. Santo Tomás dedica a este asunto una cuestión dividida en tres artículos [56]. Vamos a recoger en una serie de preguntas y respuestas los datos fundamentales que se desprenden de sus principios.

PREGUNTA.—Los bienaventurados, ¿ven también los tormentos de los condenados?

RESPUESTA.—Sí.

P.—¿Y no se entristecen por ello?

R.—La tristeza es imposible en el cielo.

P.—Y ¿cómo puede explicarse tamaña impasibilidad ante el dolor ajeno?

R.—Reconocemos nuestra impotencia para explicar en este mundo estos misterios tan hondos; pero algo tiene que decirnos el hecho de que Dios, infinitamente más bueno y misericordioso que los bienaventurados, mantendrá el infierno por toda la eternidad en castigo de los culpables definitivamente obstinados en el mal.

P.—Todo el que sufre es digno de compasión.

R.—A no ser que sufra culpablemente y por propia elección un castigo justamente merecido y de cuya causa no se arrepiente ni se arrepentirá jamás.

P.—Según esto, ¿los bienaventurados odian a los condenados?

R.—El odio es incompatible con la caridad universal en que se abrasan los bienaventurados; pero no pueden menos de rechazar el pecado y a todos aquellos que estén como consubstancializados con él, aunque acá en la tierra hubieran llevado su misma sangre y vivido en su mismo hogar.

P.—¿Cómo es posible que los bienaventurados puedan ser felices viendo condenados en el infierno a miembros de su familia?

R.—Ya hemos dicho que en el cielo cambiará por completo nuestra mentalidad. Allí veremos las cosas tal como las ve Dios, o sea, tal como son en realidad. Es aquí donde tenemos una visión borrosa e inexacta de las cosas, ya que las exigencias de nuestra razón quedan muchas veces obscurecidas y nubladas por una sensibilidad no siempre de acuerdo con aquellas imperiosas exigencias.

P.—¿Y no sería mejor que Dios les quitase a los bienaventurados la visión de las penas del infierno, que introducen una nota disonante en las claridades y alegrías de la gloria?

R.—Es conveniente que los vean para que sepan agradecer mejor a Dios la infinita misericordia con que les libró de aquellas penas, que acaso en este mundo merecieron muchas veces por sus pecados.

P.—De todas formas la visión de una cosa tan torpe y desventurada, ¿no empañará de algún modo la clara luz que brilla en los ojos de los bienaventurados?

R.—El rayo de sol no se mancha al caer de lleno sobre un inmundo lodazal.

P.—Quisiera ver un poco más claras todas estas cosas.

R.—En este mundo es imposible; pero, a la luz de la gloria, veremos claramente que nada de lo que Dios ha dispuesto podría disponerse mejor.

56 Cf. *Suppl.*, 94.

II. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Examinada ya la visión beatífica en sí misma, veamos ahora algunas cuestiones complementarias que de ella se desprenden. Con esto habremos dado una ojeada rápida a los puntos fundamentales de la gloria esencial del cielo.

A) Lo esencial de la bienaventuranza

350. Opiniones.—Es célebre la controversia teológica sobre cuál es el acto *esencial* que proporciona al bienaventurado su perfecta felicidad o bienaventuranza formal. He aquí las principales opiniones [57].

1.ª Santo Tomás y su escuela, los Salmanticenses, Vázquez, Billot y la mayoría de los teólogos dicen que la bienaventuranza formal consiste en sólo el acto del entendimiento, o sea, en la *visión intuitiva* y facial de Dios tal como es en sí.

2.ª Escoto y sus discípulos la ponen en sólo el acto de la voluntad, o sea, en el *amor beatífico*.

3.ª Otros teólogos afirman que consiste en el *acto del entendimiento y de la voluntad conjuntamente*, aunque combinándolos de diversos modos. Así Alejandro de Halés, Suárez, Molina, etc.

4.ª San Buenaventura, Lesio y algún otro ponen la esencia de la bienaventuranza en tres actos: *visión, amor* y *gozo* beatíficos.

¿Cuál de estas sentencias es la verdadera? Creemos sinceramente que, a excepción de la opinión de Escoto, en todas las demás hay algo de verdad si se plantea la cuestión distinguiendo cuidadosamente sus diferentes aspectos y sentidos. Vamos a precisarlos en la siguiente

Conclusión: La esencia metafísica de la bienaventuranza del alma se salva con sólo el acto del entendimiento (visión); pero su esencia física e integral exige también el amor y el gozo beatíficos; y para la gloria del hombre se requiere también, esencialmente, la glorificación del cuerpo.

351. Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a probar por separado. Pero antes hay que establecer unos prenotandos indispensables.

PRENOTANDOS.—1.º La esencia de una cosa puede considerarse de dos maneras: *metafísica* y *físicamente*. La esencia *metafísica* es aquella propiedad o predicado que se concibe como el primero y nobilísimo en la cosa, y es como la fuente y el principio de todas las demás perfecciones. Y la esencia *física* está constituida por todo el conjunto de propiedades y perfecciones que convienen a esa cosa en el orden real.

2.º Hay que distinguir entre la gloria del *alma* y la gloria del *hombre*. La primera se salva íntegramente sin la gloria del cuerpo; la segunda exige esencialmente la gloria del alma y del cuerpo, ya que ninguna de estas dos partes separadas constituyen el *hombre*.

Esto supuesto, vamos a la prueba de la conclusión.

[57] Cf. RAMÍREZ, *De hominis beatitudine*, vol.3 n.88-92, donde se encontrarán las referencias bibliográficas.

Primera parte: La esencia metafísica de la bienaventuranza se salva con sólo el acto del entendimiento, que es la visión intuitiva y facial de Dios.

He aquí la clarísima argumentación de Santo Tomás:

«Dos cosas se requieren para la bienaventuranza: una, que es la esencia misma de la beatitud; otra, que es un accidente propio de la misma, la delectación que va unida a ella. Digo, pues, que, en cuanto a lo esencial, es imposible que la bienaventuranza consista en un acto de la voluntad. Ha quedado evidenciado que la beatitud es la consecución del último fin; mas la consecución del fin no consiste en el acto de la voluntad, pues ésta se mueve hacia el fin *ausente* cuando lo desea, o descansa y se deleita en él cuando está ya *presente*. Ahora bien: es evidente que el deseo del fin no es consecución del mismo, sino movimiento hacia él; y la delectación sobreviene cuando se posee ya el fin apetecido, pero no se hace presente por el sólo hecho de deleitarse en él. Es, pues, necesario que haya algo distinto del acto de la voluntad por lo cual se haga presente el fin.

Esto es manifiesto en los fines sensibles. Si por un acto de la voluntad se consiguiera el dinero, el codicioso lo conseguiría desde el primer momento en que desea alcanzarlo; pero esto no es así. El dinero sigue ausente y sólo lo consigue cuando lo coge con la mano o de otro modo, a lo cual se sigue el goce del dinero logrado.

Lo mismo acontece con el fin inteligible. Al principio deseamos su posesión, pero sólo lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto intelectual, y entonces la voluntad descansa con gozo en el fin ya logrado. Por consiguiente, la esencia de la bienaventuranza consiste en un acto del entendimiento. Sin embargo, a la voluntad pertenece el gozo y deleite consiguiente a la bienaventuranza..., en cuanto que ese gozo es la consumación de la bienaventuranza» [58].

Segunda parte: Para la esencia física e integral de la bienaventuranza se requieren también el amor y el goce beatíficos.

Nos lo acaba de decir Santo Tomás, y se comprende que tiene que ser así por muchas razones. He aquí las principales:

a) EN LA SAGRADA ESCRITURA se nos dice que la vida eterna consiste en *conocer* a Dios (Io. 17,3; Mt. 5,8, etc.), pero también en *gozar* de El: *Entra en el* GOZO *de tu Señor* (Mt. 25,21); *para que vuestro* GOZO *sea cumplido* (Io. 15,11); *y vuestra tristeza se convertirá en* GOZO (Io. 16,20).

b) LOS SANTOS PADRES hablan siempre de los tres actos: visión, amor y gozo.

c) LA IGLESIA LO HA DEFINIDO: «Definimos que (los bienaventurados)... *ven* la divina esencia... de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que, viéndola así, *gozan* de la misma divina esencia, y que, por tal *visión y fruición*, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventurados y tienen vida y descanso eterno» (Denz. 530).

[58] I-II,3,4; cf. RAMÍREZ, o.c., n.93ss., donde se encontrará una amplísima y magistral demostración de esta tesis.

d) La razón teológica lo demuestra plenamente por el hecho de que la esencia divina, aprehendida por el entendimiento como Verdad infinita, se presenta a la voluntad como Bien infinito y plenamente saciativo; lo cual arrastra necesariamente a la voluntad con un ímpetu de amor indecible, del que se sigue, también de manera necesaria, un gozo y fruición inmensos, que invaden y anegan por entero toda la capacidad afectiva del alma. Solamente entonces es el alma plena y totalmente feliz. Luego esto se requiere esencialmente para la bienaventuranza física e integral. Volveremos más abajo sobre el amor y el goce beatíficos.

Este amor necesario, y en la máxima intensidad siempre actual, es uno de los fundamentos de la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados, como veremos más abajo.

Tercera parte: Para la gloria del hombre se requiere también, esencialmente, la gloria del cuerpo.

Nótese que una cosa es la gloria del alma—que se salva perfectamente en su esencia metafísica y física sin la gloria del cuerpo—y otra muy distinta la gloria del *hombre*, que se compone esencialmente de alma y cuerpo. La gloria del cuerpo es completamente accidental con relación a la gloria del alma; pero es *esencial* e indispensable para la gloria del *hombre*, ya que el alma sola no es el hombre. Si no se produjera el hecho maravilloso de la resurrección y glorificación del cuerpo, no se podría hablar de la bienaventuranza del *hombre*, sino sólo de la felicidad eterna de las almas [59].

B) Cualidades del alma gloriosa

Así como los cuerpos glorificados tienen sus cualidades o dotes especiales—como veremos más abajo—, también tienen las suyas las almas glorificadas. Las principales son dos: las *dotes* y las *aureolas*. Las primeras son comunes a todos los bienaventurados; las segundas afectan sólo a algunos. Vamos a examinarlas brevemente por separado.

1.º Las dotes

352. 1. **Existencia.**—La teología tradicional conoce con el nombre de *dotes* ciertas cualidades inherentes a la bienaventuranza común a todos los bienaventurados. El término *dotes* es una expresión metafórica que alude a los bienes que la esposa aporta al matrimonio. La gloria eterna es como un matrimonio místico del alma con Dios, y es conveniente que la esposa se presente adornada con aquellas cualidades que la realcen ante el esposo y le permitan gozar convenientemente de los bienes inmensos que se le comunican.

Los teólogos se apoyan, al hablar de estas dotes, en algunos textos de la Sagrada Escritura. He aquí los principales:

Y vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que descendía del cielo, del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo (Apoc. 21,2).

[59] Cf. Ramírez, o.c., n.82-83.

Os he desposado con un solo esposo para presentaros a Cristo como casta virgen (2 Cor. 11,2).

El marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia y salvador de su cuerpo... Gran misterio es éste, pero entendido de Cristo y de la Iglesia (Eph. 5,23 y 32).

Santo Tomás—y con él la inmensa mayoría de los teólogos—concibe esas dotes como *hábitos* que disponen al alma para la perfecta bienaventuranza. Son, pues, distintas de las operaciones que constituyen la gloria *(Suppl.*, 95,1-2). Esas cualidades existen también en el alma de Cristo y en los espíritus angélicos, pero en ellos no tienen carácter o razón de *dotes*, porque el alma de Cristo y los ángeles no tienen la cualidad de esposas con relación a Dios o al mismo Cristo (ibid., 3-4).

353. 2. **Cuáles son.**—Las dotes son *tres* y responden a las tres virtudes teologales: la *visión*, la *comprehensión* y la *fruición*. La primera responde a la fe, y no es otra cosa que el mismo *lumen gloriae*, elevando a la inteligencia por encima de toda obscuridad e impotencia hasta darle el poder de contemplar la esencia divina en sí misma. No es el acto mismo de la visión intuitiva—que en ese sentido no es una dote de la bienaventuranza, sino su esencia misma—, sino el hábito sobrenatural que la hace posible por parte del alma, o sea, el *lumen gloriae* en cuanto tal *(Suppl.*, 95,2 ad 3).

La segunda es la *comprehensión*, que responde a la virtud de la esperanza, y se reduce también al *lumen gloriae*, en cuanto da al alma la *posesión* del Bien infinito, al que tendía por la esperanza (a.5 c. et ad 2).

La tercera es la *fruición*, que responde a la caridad. Es también el mismo *lumen gloriae* junto con la *caridad consumada*, que disponen al alma para el goce fruitivo del Bien infinito, ya poseído para siempre (a.5 c. et ad 3).

2.º Las aureolas

354. 1. **El nombre.**—Las tres *dotes* que acabamos de explicar son comunes a todos los bienaventurados, aunque en mayor o menor grado según sus respectivos merecimientos. Pero, aparte de ellas, existen otras cualidades especiales que afectan únicamente a algunos bienaventurados en virtud de alguna victoria *especial* alcanzada con la práctica heroica de ciertas obras particularmente difíciles y penosas para la naturaleza. La teología tradicional las conoce con el nombre de *aureolas*, para distinguirlas de la corona *áurea*, que significa la gloria esencial común a todos los santos coronados en el cielo *(Suppl.*, 96,1).

Esta distinción tiene un fundamento remoto en los datos de la Sagrada Escritura, que hablan de pequeñas coronas de oro—*aureolas*—sobreañadidas a otra corona de oro—*durea*—más grande y principal (cf. Ex. 25,23-25; 30,3; 37,27; Apoc. 14,14, etc.). Aunque el sentido literal de esos textos se refiere

al tabernáculo del pueblo israelita o a la gloria de Cristo, los Santos Padres dieron una interpretación anagógica, aplicándolos a los elegidos del cielo, no sin fundamento teológico, como vamos a ver en seguida.

355. 2. **Naturaleza.**—Como explica el Doctor Angélico, la aureola es *un gozo especial por haber realizado algunas obras que tienen razón de victoria excelente* (*Suppl.*, 96,1). Se trata de un gozo *accidental*, independiente de la intensidad del gozo *esencial*, que proviene de la visión beatífica, hasta el punto de que el grado de esta visión puede ser igual e incluso mayor en algunos bienaventurados que no gocen de aureola accidental (ibid., ad 2).

356. 3. **Clases o especies.**—Comúnmente admiten los teólogos, con Santo Tomás, tres clases o especies de aureolas: la de *mártires, doctores* y *vírgenes* (*Suppl.*, 96,11). Responden a la victoria insigne alcanzada contra los enemigos del alma—mundo, demonio y carne—en la forma que explicamos a continuación:

a) Los MÁRTIRES han obtenido una victoria espléndida contra las asechanzas del mundo, enemigo de Cristo, soportando con valentía y entereza el mayor de los males que los tiranos del mundo pueden infligir, que es la muerte. La perfección de su victoria resulta de la violencia de los tormentos y de la nobleza de la causa por la que los sufrieron (*Suppl.* 96,6). Es muy justo que se les dé por ello una recompensa *especial* no compartida por los demás bienaventurados. La Sagrada Escritura presenta todos aquellos que *lavaron sus vestidos en la sangre del Cordero* con palmas en las manos y revestidos de una túnica de blancura inmaculada (Apoc. 7,9-14); si bien ese texto puede aplicarse también a todos los bienaventurados, y es probable que ése sea su sentido inmediato y literal.

b) Los DOCTORES obtuvieron una victoria perfecta contra el demonio, no sólo resistiendo personalmente sus ataques, sino expulsándolo también —por la predicación y la enseñanza—del alma de los demás fieles. El demonio es *mentiroso y padre de la mentira* (Io. 8,44), y los doctores le han vencido, precisamente, con las armas de la Verdad. Recibirán, pues, una recompensa especial, la aureola de los doctores (*Suppl.* 96,7). A ellos se les aplica aquel texto de la Escritura: *Los que fueron inteligentes brillarán con esplendor de cielo, y los que enseñaron la justicia a la muchedumbre resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas* (Dan. 12,3).

c) Los VÍRGENES, en fin, alcanzaron una magnífica victoria contra su propia carne, manteniéndose intactos durante toda su vida y renunciando incluso a los placeres que hubieran sido lícitos en el estado de matrimonio. A esta insigne victoria corresponde un premio *especial* (aureola de vírgenes), que sólo disfrutarán ellos (*Suppl.* 96,5). De ellos dice la Escritura que *cantan un cántico nuevo delante del trono de Dios... y siguen al Cordero inmaculado a cualquier parte adonde va* (Apoc. 14,3-4).

Santo Tomás advierte que para gozar de este premio accidental es preciso haberse mantenido vírgen hasta la muerte por motivo virtuoso (a impulsos de la caridad) y con propósito deliberado (con voto o sin él). Y así los niños que mueran antes del uso de la razón, aunque se alegrarán en el cielo de haber conservado en este mundo la incorrupción del cuerpo, no tendrán propiamente aureola de vírgenes por tratarse de un hecho puramente material que nada tenía que ver con la virtud (ibid.). Lo mismo hay que decir de una persona mayor que se hubiera conservado virgen por algún otro motivo distinto de la caridad o amor de Dios.

Aparte de estas tres fundamentales, algunos teólogos admiten todavía otras aureolas secundarias, que responderían a otras virtudes difíciles, practicadas en grado heroico. La principal entre estas secundarias sería la correspondiente a la *pobreza voluntaria y heroica*, a la que en el Evangelio se le asignan premios especiales (cf. Mt. 19, 21; 19,29). Pero, como advierte Santo Tomás, este premio especial que el Evangelio le asigna—la potestad judiciaria—no corresponde propiamente a la noción de aureola (*Suppl.*, 96,11 ad 2).

También el *carácter sacramental* que imprimen en el alma ciertos sacramentos—bautismo, confirmación y orden—producirá en los bienaventurados un gozo especial, puesto que, siendo de suyo indeleble y eterno, permanecerá en el cielo como testimonio de su fidelidad; así como a los condenados del infierno les producirá un tormento especial por la razón contraria (cf. III,63,5 ad 3).

357. 4. **Excelencia respectiva.**—Santo Tomás—y con él la generalidad de los teólogos—enseña que, siendo las aureolas recompensas especiales por la práctica de virtudes específicamente diferentes, deben distinguirse específicamente, no sólo de la bienaventuranza esencial, sino también ellas mismas entre sí. Y, al compararlas para señalar su prelación o excelencia respectiva, establece dos comparaciones distintas. He aquí sus propias palabras:

«La preeminencia de una aureola sobre las otras puede establecerse por un doble capítulo. Primero, *por parte de la lucha*, de manera que sea más excelente la aureola que mayor esfuerzo costó. Y en este sentido sobresale en un aspecto la aureola de los *mártires*, y en otro aspecto la de los *vírgenes*. La lucha de los mártires es más fuerte en sí misma y produce un dolor más vehemente. Pero la de la carne es más peligrosa, en cuanto que es mucho más duradera y nos amenaza más de cerca.

En segundo lugar pueden compararse por parte de *aquello por lo que se lucha*. Y, en este sentido, la más excelente es la de los *doctores*, porque el objeto de su lucha se refiere a los bienes intelectuales, mientras que las otras se refieren a las pasiones sensibles.

Pero la eminencia que procede por parte de la lucha es más esencial a la aureola, porque ésta mira propiamente a la victoria y a la lucha. Y como la dificultad que proviene de parte de la misma lucha es mayor que la que sobreviene de parte nuestra por su mayor proximidad a nosotros, hay que concluir que la aureola de los *mártires* es la más excelente de todas... Y por eso la Iglesia coloca en su liturgia a los mártires por encima de los doctores y de los vírgenes» (*Suppl.* 96-12).

Dentro de cada especie de aureola caben muchos grados, según la diversidad de los méritos contraídos. Pero puede ocurrir que algunos bienaventurados de categoría inferior con relación al premio esencial tengan mayor aureola que otros de categoría superior. Y así, por ejemplo, el que con menor caridad sobrelleva mayores tormentos en el martirio, o predica con mayor insistencia, o se aleja más radicalmente de las cosas de la carne, tendrá mayor aureola, pero menos gloria esencial, que otro que soportó menores privaciones, pero con mayor amor de Dios. Este último tendrá mayor grado

de gloria esencial o de visión beatífica, aunque su aureola sea menor (*Suppl.*, 96,13).

358. 5. **Detalles complementarios.**—Santo Tomás añade algunos detalles interesantes en torno a las aureolas. He aquí los principales:

1.º A Cristo no le corresponde tener aureolas, a pesar de ser en grado sumo mártir, virgen y doctor. Porque, precisamente por poseer esas excelencias en grado sumo, es como el origen y la fuente de todas las aureolas que reciben los que le imitaron en esas excelencias (*Suppl.* 96,8). Ocurre lo mismo con el *carácter sacramental* que imprimen algunos sacramentos. No siendo el carácter otra cosa que una participación del sacerdocio de Jesucristo (cf. III,63,3), no le corresponde tenerlo al mismo Cristo, en el que reside la plenitud absoluta del sacerdocio (III,63,5).

2.º Tampoco las tienen los ángeles, pues son incorpóreos y no experimentan la lucha que nosotros sufrimos contra los enemigos de nuestra alma (*Suppl.* 96,9).

3.º Las aureolas, aunque son propias del alma, repercutirán sobre los cuerpos de los bienaventurados, haciendo brillar con un fulgor especial el de los mártires, vírgenes y doctores (*Suppl.* 96,10).

C) Diferentes grados de bienaventuranza

Examinado ya en qué consiste la gloria esencial del alma y las principales cualidades que adornan al alma gloriosa, veamos ahora los diferentes grados que pueden distinguirse en la gloria de los bienaventurados.

359. 1. **Existencia.**—La existencia de grados diferentes en la gloria de los elegidos es una verdad de fe. Consta claramente en la Sagrada Escritura y ha sido expresamente definida por la Iglesia. La razón teológica encuentra también argumentos del todo claros y convincentes. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura lo enseña con toda claridad:

Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas, y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor. Pues así en la resurrección de los muertos (1 Cor. 15,41-42).

Y entonces dará a cada uno según sus obras (Mt. 16,27).

Cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo (1 Cor. 3,8).

El que escaso siembra, escaso cosecha; el que siembra con largura, con largura cosechará (2 Cor. 9,6).

He aquí que vengo presto, y conmigo mi recompensa, para dar a cada uno según sus obras (Apoc. 22,12).

b) El magisterio de la Iglesia.—Lo definió expresamente el concilio de Florencia en un texto que ya hemos citado varias veces:

«Ven claramente a Dios mismo, trino y uno, tal como es; unos, sin embargo, con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (Denz. 693).

El concilio de Trento definió que se puede merecer el *aumento* de la gracia y *de la gloria* (Denz. 842). Ahora bien: donde hay aumentos tiene que haber forzosamente desigualdad.

c) La razón teológica encuentra muy lógica y natural esta desigualdad de premios. No sería justo ni equitativo que un pecador que se convirtió a la hora de la muerte, después de una larga vida de pecados, tuviera en el cielo la misma recompensa que un San Pablo o una Santa Teresa. Dios, justo juez de vivos y muertos, dará a cada uno lo que le corresponda, conforme nos lo advierte en la Sagrada Escritura.

Dificultad.—Contra esta doctrina tan lógica puede ponerse una dificultad tomada precisamente de la Sagrada Escritura. En la parábola de los obreros enviados a la viña refiere San Mateo que todos los obreros recibieron al final de la jornada el mismo salario, a pesar de haber sido contratados en diferentes horas del día y haber trabajado unos mucho más que otros (Mt. 20,1-16).

Solución.—La dificultad se desvanece con sólo tener en cuenta el género literario de las parábolas, en las que se ha de buscar una enseñanza predominante, sin detenerse a examinar todos sus detalles, que a veces no tienen otra misión que dramatizar u ornamentar la enseñanza fundamental que trata de inculcarnos el Salvador. En esa parábola, según la interpretación de la inmensa mayoría de los Santos Padres, exegetas y teólogos, el *denario* que reciben los obreros por igual significa la bienaventuranza *objetiva* (la posesión eterna de Dios), que es igual para todos los bienaventurados; pero no la bienaventuranza *subjetiva* (el grado de gloria que corresponde a cada uno), que es diferentísima entre ellos, como nos enseña la misma Sagrada Escritura en innumerables textos. Esta es la interpretación de Santo Tomás [60], compartida, como decimos, por la casi totalidad de los teólogos y exegetas.

360. 2. **En qué consiste la desigualdad.**—Hay que distinguir una doble desigualdad: una *intensiva* y otra *extensiva*. La primera consiste en una mayor o menor penetración y profundidad en la visión beatífica, correspondiente a una mayor o menor participación en el *lumen gloriae*. La segunda significa mayor o menor amplitud en el número de derivaciones y consecuencias que se descubren en aquella visión, v.gr., en torno al mundo de los seres *posibles*. La segunda es una simple consecuencia de la primera: a mayor penetración en la visión, mayor cantidad de cosas se descubren en ella.

Sin embargo, no se da ni puede darse una diversidad *específica* entre lo que ven unos bienaventurados y otros, ni siquiera entre lo que ven los hombres y los ángeles. Ya que la esencia divina (objeto de la visión) es la misma para todos y el principio sobrenatural que hace posible esa visión (el *lumen gloriae)* es también el mismo específicamente para todos. El *lumen gloriae* puede actuar más o menos intensamente o extenderse a mayor o menor número de objetos; pero siempre y en todos tiene la misma finalidad *específica*, a saber: hacer posible la visión clara e inmediata de la esencia divina. Se trata, pues, de una diversidad de *grados* (en intensidad y extensión), pero no de una diversidad específica.

Esta desigualdad de grados no produce entre los bienaventurados de inferior categoría el menor movimiento de envidia o de tristeza con relación a los de los grupos superiores, y esto por varias razo-

[60] I-II,5,2 ad 1: *Suppl.*, 93,2.

nes convincentes: 1.ª, porque están totalmente identificados con la justicia y bondad de Dios, que dio a cada uno con soberana largueza mucho más de lo que merecían; 2.ª, por la entrañable caridad con que se aman entre sí los bienaventurados, alegrándose mutuamente de los bienes que poseen y disfrutan los demás como si fueran propios; y 3.ª, porque tiene cada uno de ellos completamente satisfecha y repleta su capacidad de gozar y no resistiría más aunque Dios quisiera aumentársela, a no ser que ensanchara a la vez la capacidad de su alma. El ejemplo de varios vasos de diferentes tamaños enteramente llenos de agua hasta rebosar nos dará una idea de las diferentes plenitudes que llenan en diferentes medidas, pero siempre rebosantes, el corazón de los bienaventurados.

San Agustín tiene a este propósito un texto hermosísimo. Helo aquí:

«Dios lo será todo en todos (1 Cor. 15,28); y como Dios es caridad (1 Io. 4,8), la caridad hará que lo que tenga cada uno sea común a todos. Por esto, *cada uno tiene lo que ama en el otro sin tenerlo*. No habrá, pues, lugar alguno a la envidia por la distinta claridad, porque reinará en todos la unidad de la caridad» *(In Io.*, tr.67 n.2: ML 35,1812).

361. 3. Causas de la desigualdad.—Pueden señalarse dos: una *moral* y otra *física*. La segunda no es más que una consecuencia de la primera. La causa *moral* son los diversos méritos adquiridos en este mundo, como enseña el concilio de Florencia: «Unos con más perfección que otros, conforme a la diversidad de los merecimientos» (Denz. 693). La causa *física* es la diversa participación en el *lumen gloriae*. Donde hay mayor intensidad de *lumen gloriae*, hay mayor intensidad en la visión, como hemos visto más arriba.

La mayor o menor participación del *lumen gloriae* obedece al mayor o menor grado de caridad alcanzado por el alma en este mundo (o por el ángel en la prueba que precedió a su bienaventuranza). La explicación teológica de este hecho—de soberana belleza y profundidad—es la siguiente: donde hay más caridad o amor de Dios se dedica al mismo Dios con mayor ímpetu e intensidad; pero el deseo hace al que desea tanto más apto para unirse a su amado cuanto mayor es su deseo; y Dios—en justa correspondencia—ama tanto más a quien le ama cuanto más amado es por él (cf. Lc. 7,47) y, en consecuencia, le da mayor capacidad para que pueda verle mejor y más profundamente tal como es en sí mismo, esto es, le da una participación más intensa en el *lumen gloriae* (I,12,6).

¿Contribuye también a esta diversidad en el grado de la visión beatífica el mayor talento o perspicacia natural del entendimiento bienaventurado? Así lo afirmaron algunos teólogos, entre ellos Escoto, Durando, Molina y el mismo Cayetano [61]; pero su doctrina ha sido justamente rechazada por la inmensa mayoría de los teólogos y es manifiestamente contraria a la de Santo Tomás. El Doctor Angélico dice expresamente:

61 Cf. Escoto, III *Sent.*, d.12 q.3; et IV *Sent.*, d.50 q.6; Durando III *Sent.*, d.14 q.1; Molina, p.I. q.12 a.6 disp.2; Cayetano, *In III P.*, q.10 a.4 ad 2.

«La diversidad en el modo de ver no viene de parte del objeto, pues uno mismo es el que se presenta a todos, o sea, la esencia divina; ni tampoco proviene de su diversa participación por diferentes representaciones o imágenes, sino *de la distinta capacidad de los entendimientos, aunque no de la natural, sino de la gloriosa*, según hemos dicho: *non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est*» (I,12,6 ad 3).

La razón es clara y no admite réplica: la visión beatífica es una realidad estrictamente *sobrenatural*, que rebasa y trasciende infinitamente toda la capacidad natural de cualquier entendimiento creado o creable. Solamente la hace posible el *lumen gloriae*, que es una realidad también estrictamente sobrenatural que se comunica al bienaventurado en mayor o menor grado, no según la capacidad natural de su entendimiento, sino exclusivamente según su grado de caridad o de amor de Dios [62]. Escuchemos a Santo Tomás en el cuerpo del artículo citado:

«Entre los que ven a Dios por esencia, unos le verán con mayor perfección que otros. Sin embargo, no sucederá esto porque exista en unos una imagen de Dios más perfecta que en otros, según hemos dicho, ya que aquella visión no se realiza mediante imagen alguna, sino porque el entendimiento de unos tendrá mayor poder o capacidad que el de otros para ver a Dios. Pero esta capacidad *no la tiene el entendimiento según su naturaleza, sino en virtud del «lumen gloriae»*, que en cierto modo le hace deiforme, según hemos visto. De donde se sigue que *el entendimiento que más participe del «lumen gloriae» será el que con mayor perfección vea a Dios*. Ahora bien: de la luz de la gloria participará más el que tenga mayor caridad; porque, donde hay más caridad, hay también mayor deseo; y el deseo es el que, de alguna manera, prepara y hace apto al que desea para recibir lo deseado. Luego quien tenga mayor caridad, éste es el que verá a Dios con mayor perfección y será más dichoso» (I,12,6).

De esta sublime doctrina se desprende claramente la poca importancia que en orden a la vida eterna tiene el mayor o menor talento natural que se haya tenido en este mundo—San Juan María Bautista Vianney, el «pobre e ignorante Cura de Ars», como él mismo se llamaba, acaso vea en el cielo la esencia divina con tanta o mayor claridad y penetración que San Agustín y Santo Tomás, las dos grandes lumbreras de la Iglesia—y la soberana importancia y trascendencia de la caridad (amor de Dios y del prójimo por Dios) en orden al grado de nuestra futura felicidad eterna. ¡Qué burla y qué sarcasmo el del mundo—que tiene el triste privilegio de ver todas las cosas al revés de lo que son—al ensalzar y engrandecer a ciertos hombres incrédulos, calificándoles de «grandes filósofos» o «pensadores geniales», etc., etc., cuando en realidad eran ante Dios unos pobres ignorantes, que se pasaron la vida sin caer en la cuenta del *problema*

62 El P. Terrien expone este mismo argumento con relación a la Virgen María, diciendo: «La reina de los cielos no puede compararse, según sus facultades naturales, por muy perfectas que las reconozca nuestro amor, con las facultades de los espíritus angélicos. Y, sin embargo de eso, ¿quién se atreverá a afirmar que algún ángel, aunque sea el más encumbrado entre los serafines, contempla a Dios con mirada tan amplia y profunda como la gloriosa Madre del Salvador? No son, pues, las facultades naturales el título por el cual se adquiere la recompensa eterna ni la medida a la cual esta recompensa se proporciona» (cf. *La gracia y la gloria*, l.9 c.4 p.126).

fundamental que el hombre tiene planteado sobre la tierra! Con razón dice el Espíritu Santo por boca de San Pablo que *la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios* (1 Cor. 3,19). Escuchemos al cardenal Mercier sacando consecuencias de esta doctrina tan importante:

«La gracia es la semilla, y la gloria es la recolección; la primera produce frutos espléndidos en la segunda. La gracia santificante y la caridad, que es su primer efecto, son ya el cielo en substancia; la medida de la caridad proporciona la medida de la gloria. Si los escogidos difieren entre sí en gloria, como las estrellas del firmamento, es porque la esencia divina se une a su inteligencia en grados diversos; y este grado de unión corresponde exactamente al grado de caridad que posee el alma en el momento en que se presenta ante el tribunal de Dios.

Mis queridos hermanos, dejadme interrumpir por un instante. ¡Qué preciosas son, pues, las pocas horas de nuestra peregrinación terrenal, por cuanto de ellas solas depende nuestra eternidad! Cada minuto puede ser utilizado por un acto de amor más ardiente que ha de ser principio de una más íntima unión con Dios y de un más vivo resplandor de la hermosura de Dios en nuestras almas.

Y mis minutos son contados. En el cielo, mi caridad no podrá ya crecer, ni tampoco podrá crecer mi gloria, ni la que yo podré dar a mi Cristo y a mi Dios. ¡Oh el precio del tiempo! ¡Oh la irrevocable eternidad!» [63]

362. 4. La caridad y la gloria esencial.—Aunque acabamos de indicar la importancia decisiva de la caridad en orden al grado de visión beatífica, vamos a insistir un poco más por la trascendencia práctica de la materia.

Sabido es que en el cielo cabe distinguir dos clases de gloria: la *esencial*, que corresponde a la posesión y goce del *Bien infinito*, que es el mismo Dios; y la *accidental*, que se refiere y bifurca en una gran variedad de *bienes creados*. Ambos aspectos se corresponden perfectamente a los méritos alcanzados en esta vida: a mayor mérito *esencial*, mayor bienaventuranza *esencial*; y a mayor cantidad de méritos *accidentales*, mayor caudal de gloria *accidental*.

Ahora bien: Santo Tomás enseña que el mérito *esencial* corresponde exclusivamente a la caridad, que es la única virtud que tiene por objeto al mismo Dios *como bien último* [64]. Todas las demás virtudes se refieren a los *medios* [65] y, en cuanto tales, no dicen relación al premio *esencial* (del Bien infinito), sino a los premios accidentales (de los bienes creados). Para que el acto de cualquier virtud sobrenatural distinta de la caridad—v.gr., un acto de humildad, de paciencia, etc.—diga relación al premio *esencial* del cielo, es preciso que sea un acto *imperado por la caridad*, o sea, que se haya practicado *por amor a Dios*. De donde se sigue que la caridad es como la varita mágica de los cuentos de hadas, que todo lo que toca lo convierte en oro; y, sin ella, el acto de las demás virtudes nunca puede pasar de plata o de cualquier otro metal inferior.

63 CARDENAL MERCIER, *La vida interior*, conf.6.ª prop.4.ª p.360-361 (ed. Barcelona 1930).

64 Cf. II-II,23,7; *Suppl.*, 93,3.

65 La fe y la esperanza, como virtudes teologales que son, se refieren también al mismo Dios; pero no considerado como *último fin*, sino como *principio* del que nos viene el conocimiento de la verdad (fe) y el punto de apoyo (el auxilio omnipotente de Dios) para obtener la futura bienaventuranza (esperanza) (cf. II-II,17,6).

Ahora se comprende el sentido profundo de aquellos textos de San Pablo:

Pero por encima de todo revestíos de caridad, que es vínculo de perfección (Col. 3,14).

El amor es la plenitud de la ley (Rom. 13,10).

Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza y la caridad; pero la más excelente de ellas es la caridad (1 Cor. 13,13).

Arraigados y fundados en la caridad, para que podáis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que sedis llenos de toda la plenitud de Dios (Eph. 3,17-19).

El fin del Evangelio es la caridad (1 Tim. 1,5).

Los santos estaban íntimamente penetrados de esta gran verdad, y su única obsesión acá en la tierra era llegar a la cumbre de la montaña del amor. Iluminada su alma por una fe vivísima actuada por los dones del Espíritu Santo, veían con claridad que lo único que da valor a nuestras obras es el amor de Dios, y lo único por lo que vale la pena de vivir acá en la tierra es para incrementar más y más en nuestras almas el fuego de ese divino amor. San Juan de la Cruz escribe en uno de sus magníficos avisos: «A la tarde te examinarán en el amor. Aprende a amar como Dios quiere ser amado y deja tu condición» [66]. Y Santa Teresita del Niño Jesús, moribunda ya, contestó la víspera de su muerte a sor Genoveva de la Santa Faz (su hermana Celina), que le pedía una palabra de adiós: «Ya lo he dicho todo, todo está cumplido; lo único que vale es el amor» [67].

D) ¿Puede aumentar la gloria del cielo?

Para mayor orden y claridad vamos a precisar en dos conclusiones lo que hay que decir en torno a este problema.

Conclusión 1.ª: La gloria esencial del alma será eternamente la misma que en el momento de entrar en el cielo.

363. La razón es muy sencilla: la gloria esencial, como hemos visto, corresponde al grado de gracia y de caridad alcanzado por el alma en este mundo. Llegada al *término* final de su carrera, ya no puede merecer ni desmerecer. Luego aquel grado de gloria esencial permanecerá siempre el mismo, sin experimentar ningún aumento o disminución.

Santo Tomás añade otra razón profunda, tomada de la divina predestinación. He aquí sus palabras:

«Cada criatura racional es llevada de tal modo por Dios a la bienaventuranza, que la lleva incluso al *grado* de la misma a que la tiene predestinada. Por lo que, una vez alcanzado tal grado, no puede pasar a otro mayor» (I,62,9).

66 SAN JUAN DE LA CRUZ, *Avisos y sentencias*, n.57: *Vida y obras* (BAC 1950) p.1288.

67 *Novissima verba*, 29 de septiembre (ed. Lisieux 1926) p.190; cf. *Conseils et souvenirs, recueillis par Soeur Geneviève de la Sainte Face* (Lisieux 1952) p.173.

Ni se crea que esto arguye imperfección en los bienaventurados inferiores; porque, aunque la caridad de unos sea mayor que la de otros, cada uno ha llegado al sumo grado que le corresponde según la divina predestinación (ibid., ad 3).

En contra de esta doctrina, algunos autores, dejándose llevar de la imaginación más que de verdaderas razones teológicas, han creído que la gloria del cielo irá aumentando sin cesar en los bienaventurados. Escuchemos al P. Terrien exponiendo esas teorías y refutándolas acertadamente:

«Si hemos de creer a esos autores, Dios Nuestro Señor no se limitará a manifestarse a sí mismo a sus elegidos, sino que éstos, al contemplar el rostro divino, no dejarán de descubrir durante toda la eternidad nuevas perfecciones; y como su amor crecerá en proporción del conocimiento, habrá un progreso continuo, un progreso indefinido en la bienaventuranza, sin otros límites que los de la misma eternidad.

Dos consideraciones, sacada la una de la naturaleza de Dios y la otra de la naturaleza de la criatura racional, les parecen decisivas en favor de su opinión. No sería Dios—dicen—el bien supremo si no propendiera por su naturaleza a difundirse y comunicarse, pues ésta es precisamente la ley y la esencia de la bondad divina, y así nos lo muestra claramente con sus mercedes y beneficios, que son, según hermosa sentencia de San Agustín, a la vez que beneficios, prenda de mayores y más abundantes mercedes: *Beneficia Dei, beneficia et pignora*. ¿Cómo es creíble que estas efusiones de la liberalidad divina se agoten en el cielo y que Dios pronuncie en la eternidad una palabra que no ha pronunciado jamás en el tiempo: *satis, basta?* Por otra parte, la naturaleza creada no puede satisfacerse con una felicidad monótona, que sea siempre la misma; siendo la vida movimiento, una vida sin progreso e inmóvil no puede ser la vida perfecta. Y, además de esto, ¿no es de temer que esta visión de la gloria, por muy admirable y perfecta que sea, si es siempre la misma, no engendre cierto hastío si no vienen nuevas sorpresas y éxtasis cada vez más maravillosos a interrumpir su monotonía?

Aunque con esto no se quisiera dar a entender sino que habrá en la gloria, además de la visión beatífica, ciertas revelaciones divinas y conocimientos secundarios, que se sucederán en la mente de los bienaventurados, todavía sería caso de notar la exageración de los términos y la endeblez de las pruebas; con todo, no podríamos tachar de errónea esa doctrina. Pero se trata del acto esencial y de la visión beatífica misma, y, siendo así, esta nueva doctrina, muy al revés de poderse apoyar, como pretenden sus autores, en la naturaleza de la bienaventuranza y en la infinita perfección de Dios, ahí precisamente halla su refutación.

Decís que la infinita bondad de Dios no se explica sin que conceda a los bienaventurados nuevas y cada vez mayores mercedes; mas no tenéis en cuenta que, si Dios no dice nunca «basta» mientras dura el estado de prueba, es porque sus hijos adoptivos están todavía en estado de crecimiento y porque con el buen uso de los beneficios recibidos se preparan para recibir nuevas mercedes. Pero el estado de los bienaventurados es el estado del hombre perfecto; el vaso está lleno y colmada la medida. Desde el primer momento han quedado actuadas todas sus energías y potencias en la medida de sus méritos, según los juicios de Dios. Para extender el campo de la visión sería necesario un nuevo aumento de gracia santificante, un perfeccionamiento del *lumen gloriae*, pues el acto es adecuado a su principio. La causa de la visión no es otra que el amor de Dios, y este amor no puede ya aumentar más, porque los elegidos han llegado al estado de *término*. Mas no

por eso se han agotado los raudales de la divina generosidad; antes corren a torrentes, más que nunca, pues este esplendor de la gloria es Dios quien lo conserva; esta perfección suprema del conocimiento, de El dimana continuamente. Pues qué, ¿admiraréis la bondad divina cuando hace salir en las almas el sol de la bienaventuranza, y la tendréis por menos generosa cuando mantiene continuamente inundadas a estas almas en las claridades del eterno mediodía?

En vano me replicaréis que una vida sin movimiento no es vida. Así es, sin duda; no hay vida sin movimiento; pero no me negaréis que el movimiento que constituye la vida perfecta no lleva consigo ni cambio, ni sucesión, ni progreso, pues todo esto no es otra cosa que el paso de la potencialidad al acto, y supone, por lo mismo, imperfección en la vida. Si hay alguna vida perfecta y cabal, es la vida divina, pues Dios es su propia vida. Movimiento infinitamente perfecto, porque es acto infinitamente puro; movimiento infinitamente inmóvil, porque es el eterno y el inmutable por esencia. La inmovilidad del cadáver es la privación total de vida; la inmovilidad en la contemplación de la suprema belleza es la eterna y perfecta posesión de la vida. Por consiguiente, la vida de los escogidos es tanto más perfecta cuanto es más inmóvil, menos mudable y menos progresiva.

Y no temáis que la visión de Dios, con su eterna inmovilidad y uniformidad, llegue a seros monótona y a produciros hastío, «pues no hay hastío —dice el Doctor Angélico—en la visión de aquello que se contempla siempre con igual admiración y deleite, pues donde permanece la admiración permanece el deseo. Ahora bien: no es posible que la esencia divina deje de causar eternamente la admiración de los seres creados que la contemplan, los cuales, aunque *pueden verla*, no podrán jamás comprenderla» [68]. Bellísima y hondísima reflexión, bastante por sí misma a desvanecer todo género de dudas y de escrúpulos» [69].

Esta es, en efecto, la conclusión de la teología tradicional, que fuera temerario rechazar. La afirmación contraria rozaría muy de cerca dogmas intangibles en torno a la psicología de las almas llegadas al estado de término. No habrá aumento en el grado de gloria esencial o de visión beatífica. La flecha de la mirada del bienaventurado penetró desde el primer momento en el océano de la luz con todo el ímpetu a que la impulsaba el grado de su amor y alcanzó de un golpe toda la profundidad que podía alcanzar. Para que se produjera una mayor penetración tendrían que alterarse por completo las leyes que Dios mismo ha impuesto a la actual economía de la gracia.

Conclusión 2.ª: La gloria accidental puede aumentar y aumenta de hecho en los bienaventurados.

364. Es evidente que después de la resurrección aumentará *extensivamente* la gloria de los bienaventurados al participar también el cuerpo. Pero aun en *intensidad* aumentará entonces la gloria accidental del alma, puesto que, como explica Santo Tomás, el alma es más perfecta en su ser natural cuando está en el todo, esto es, en el hombre, compuesto de alma y cuerpo, que cuando está separada de él. Porque, aunque en este mundo la pesadez del cuerpo dificulta en parte el vuelo intelectual del alma—y en este sentido es más libre se-

[68] SANTO TOMÁS, *Contra gent.*, III,62.
[69] TERRIEN, *La gracia y la gloria*, l.9 c.5 p.136-138 (ed. Madrid 1943).

parada de él, como hemos explicado en otro lugar (cf. n.133)—, esto no ocurrirá después de la resurrección, ya que entonces el cuerpo estará enteramente sometido al alma y no le opondrá la menor resistencia o dificultad. Luego el alma será entonces más perfecta unida a él que durante el estado de separación; por eso el alma del bienaventurado tiene apetito natural de volverse a reunir con su cuerpo. Ahora bien: cuanto una cosa es más perfecta en su ser, tanto más perfecta es en sus operaciones. Luego el alma realizará mejor sus operaciones después de la resurrección del cuerpo que durante el estado de separación [70].

La gloria accidental puede crecer o aumentar por varias razones. ¿Qué duda cabe—por ejemplo—que a medida que vayan llegando al cielo los seres queridos que dejaron en este mundo se aumentará el gozo accidental de los bienaventurados? Dígase lo mismo con la llegada de nuevos bienaventurados—sean o no familiares—, con la conversión de los pecadores—«hacen fiesta los ángeles», dice el Evangelio (Lc. 15,7 y 10)—, con la dilatación y el triunfo de la Iglesia en el mundo, con el crecimiento y desarrollo de las semillas de santidad que se sembraron en la tierra (una institución religiosa, un buen libro, buenos consejos y ejemplos, etc.); siempre, en fin, que Dios se digne revelarles alguna cosa nueva, ya sea mostrándoselo en aspectos inexplorados de la misma esencia divina o fuera de ella a través de las criaturas (María, ángeles, bienaventurados superiores).

¿Hasta cuándo se extenderán estos aumentos accidentales de gloria? Los teólogos suelen contestar que hasta el día del juicio, en el que se fijará definitivamente el grado de gloria que ha de gozar cada uno eternamente; pero nos parece que no hay inconveniente alguno en que siga creciendo la gloria accidental indefinidamente, a medida que la gloria de Dios se manifieste en otros mundos o en nuevas modalidades cada vez más grandiosas y estupendas.

No les concedamos, sin embargo, demasiada importancia a estos crecimientos accidentales. Santo Tomás advierte profundamente que, consistiendo la bienaventuranza esencial nada menos que en la posesión y goce fruitivo del Bien absoluto e infinito, cualquier complemento accidental que se añada a esa divina fruición no significa nada [71]. Es el caso de un multimillonario a quien se le regalan, además, algunos céntimos...

E) Relaciones entre la gracia y la gloria

Vamos a indicar brevemente las relaciones existentes entre la gracia y la gloria acá en la tierra y en la eternidad bienaventurada [72].

365. 1. **La gracia y la gloria.**—La gracia es la semilla de la gloria, esto es, la vida eterna en su principio (Rom. 6,23). Siendo en

[70] *Suppl.*, 93,1. Véase, sin embargo, lo que dice en la I-II,4,5 ad 5—cuya doctrina es posterior, como es sabido, a las cuestiones de las *Sentencias* que utiliza el compilador del *Suplemento*—, donde parece admitir tan sólo un aumento *extensivo*, pero no *intensivo*.

[71] Cf. *De malo*, q.5 a.1 ad 4.

[72] Cf. MICHIEL, *Gloire*: DTC 6,1420-1425.

sí misma una participación misteriosa, pero realísima, de la naturaleza de Dios tal como es en sí misma (2 Petr. 1,4), tiene que ser y es el principio de una actividad nueva, enteramente sobrenatural, creada en nosotros a imagen de Cristo, Hombre-Dios (Rom. 6,4; 2 Cor. 5, 17; Col. 3,3), que debe desembocar en la gloria eterna en compañía de todos los elegidos (Rom. 6,22; 1 Cor. 1,9; 1 Io. 1,3).

La gracia es la semilla de la gloria, ya que constituye el principio de operaciones de orden sobrenatural—fe, esperanza y caridad—, que están en el mismo plano y pertenecen al mismo orden que la visión, comprensión y amor beatíficos, que constituyen, como hemos visto, la gloria esencial de los bienaventurados. A mayor intensidad de gracia corresponde, pues, mayor intensidad de gloria. Hay entre ambas cosas perfecta relación y correspondencia, ya que, como dice el Doctor Angélico, «la gracia no es otra cosa que cierto comienzo de la gloria en nosotros» (II-II,24,3 ad 2). La gloria es la gracia perfecta y consumada.

366. 2. **Sus relaciones en esta vida.**—Son las mismas que las de una semilla con relación al árbol frondoso que de ella brotará. No se puede hablar de una identificación total, puesto que la gracia no es todavía la gloria, aunque sea su principio virtual y lleve consigo su exigencia. En este mundo, el hijo adoptivo de Dios está de viaje hacia la patria (2 Cor. 5,1-4; Hebr. 13,14), en lucha perpetua contra los enemigos que tratan de impedirle la llegada (Eph. 6,10-18; 2 Tim. 2,3-7).

367. 3. **En la otra vida.**—La gracia permanecerá eternamente en el cielo, siendo el fundamento de la gloria. Ya no se tratará de una relación *virtual* de casualidad—como la de la semilla con el árbol—, sino de una transformación *actual*, puesto que la semilla se habrá convertido ya en árbol. En virtud de esta transformación, habrá otras modificaciones accidentales exigidas por el estado de gloria, que cambió la gracia *incoada* del destierro en la gracia *consumada* de la patria.

Vamos a ver brevísimamente lo que la gloria *añade*, lo que *suprime* y lo que *conserva modificándolo*.

a) LO QUE LA GLORIA AÑADE.—Propiamente hablando, la gloria no añade a la gracia más que el *lumen gloriae* en la inteligencia del bienaventurado, capacitándole para la visión beatífica. Las llamadas *dotes* del alma no son otra cosa, como ya vimos, sino el mismo *lumen gloriae* considerado desde tres puntos de vista diferentes. En la voluntad, la gloria no añade ningún hábito infuso; basta la caridad consumada para reducir el amor y el goce beatíficos a la vista de la esencia divina, puesta de manifiesto por el *lumen gloriae*.

b) LO QUE SUPRIME.—En el cielo desaparecen por completo la fe y la esperanza, al quedar substituidos por la visión y posesión eterna de Dios [73].

c) LO QUE CONSERVA MODIFICÁNDOLO.—En el cielo permanece en grado perfectísimo la virtud de la caridad (que se llama entonces caridad *con-*

[73] Cf. 1 Cor. 13,8-13; Rom. 8,24-25. Véase la explicación de Santo Tomás en I-II,67,3-5; II-II,1,4-5; II-II,18,2.

sumada), que es la virtud eterna por excelencia (1 Cor. 13,8). Permanecen también, en cuanto a su substancia, las virtudes morales infusas, las virtudes intelectuales y los dones del Espíritu Santo en estado perfectísimo; pero la *materia* en que se ejercitan será muy distinta, ya que allí desaparecerán en absoluto todos los aspectos de lucha, esfuerzo, temor, etc., de que está llena la vida virtuosa sobre la tierra [74].

F) ¿Es posible en esta vida la visión beatífica?

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y la resuelve con su maestría acostumbrada. Vamos a recoger brevemente su doctrina en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Nadie puede ver la esencia divina en este mundo según el orden normal de las cosas.

368. He aquí las pruebas:

a) La Sagrada Escritura lo insinúa con toda claridad:

A Dios nadie le vio jamás (Io. 1,18).

Ahora vemos por un espejo y obscuramente; entonces veremos cara a cara (1 Cor. 13,12).

Mientras moramos en este cuerpo, estamos ausentes del Señor (2 Cor. 5,6).

b) La razón teológica ve con toda claridad la imposibilidad de la visión beatífica en este mundo (según el orden normal de las cosas). He aquí el razonamiento de Santo Tomás:

«Ningún puro hombre puede ver la esencia de Dios si no está separado de esta vida mortal. La razón es porque, según hemos dicho, el modo del conocimiento es proporcionado al modo de ser del que conoce. Ahora bien: mientras vivimos en este mundo, nuestra alma tiene su ser en una materia corporal, y por ello no conoce naturalmente más que las cosas cuya forma está en la materia o las que mediante éstas puede conocer. Pero, como es indudable que no puede conocer la esencia divina por medio de las cosas materiales, pues hemos demostrado que el conocimiento que tenemos de Dios mediante cualquier imagen creada no es visión de la esencia divina, es imposible que el alma humana que vive la vida presente vea la esencia de Dios» (I,12,11).

Conclusión 2.ª: En virtud de un gran milagro puede verse acá en la tierra, de una manera transeúnte, la divina esencia.

369. La razón es porque Dios puede comunicar, si quiere, el *lumen gloriae* al entendimiento de un hombre viajero todavía en este mundo. No repugna ni por parte de Dios, que puede elevar a esas alturas cualquier entendimiento creado, sea cual fuere su estado habitual; ni por parte del entendimiento, que tiene siempre potencia *obediencial*—como dicen los teólogos—para ser perfeccionado por los hábitos infusos, incluso por el *lumen gloriae* [75].

74 Cf. I-II,67,1-6; 68,6.
75 Cf. II-II,175,3 ad 2.

Pero esto tendría que producirse tan sólo de una manera fugaz y *transeúnte*, ya que, si fuera de una manera *permanente*, el hombre sería, a la vez, *viador y comprensor*, cosa que sólo se dio en Nuestro Señor Jesucristo, quien gozó, por lo mismo, *habitualmente* de la visión beatífica desde el instante mismo de su concepción en el seno virginal de María [76].

Conclusión 3.ª: De hecho es probable que algunos hayan visto la divina esencia viviendo todavía en este mundo.

370. He aquí lo que se puede afirmar en torno a esta conclusión:

1.º Es del todo cierta en cuanto a Nuestro Señor Jesucristo, como acabamos de decir. Y no de una manera transeúnte, sino permanente y habitual.

2.º Muchos teólogos admiten también para la Santísima Virgen algunos momentos de visión beatífica—a base de una comunicación transitoria del *lumen gloriae*—en los momentos culminantes de su vida acá en la tierra. Cuántos y con qué duración, es imposible determinarlo [77].

3.º Santo Tomás lo admite para Moisés y San Pablo mediante una comunicación transitoria del *lumen gloriae*, que les permitió contemplar la divina esencia estando totalmente abstraídos de los sentidos [78]. Se funda el Angélico en la autoridad de San Agustín, que interpreta en ese sentido los siguientes textos de la Sagrada Escritura que parecen indicarlo así:

Yavé hablaba a Moisés cara a cara, *como habla un hombre a su amigo* (Ex. 33,11).

Oíd mis palabras: Si uno de vosotros profetizara, yo me revelaría a él en visión y le hablaría en sueños. No así a mi siervo Moisés, que es en toda mi casa el hombre de confianza. Cara a cara habló con él, *y a las claras, no por figuras; y él* contempla el semblante de Yavé (Num. 12,6-8).

Sé de un hombre en Cristo que... fue arrebatado hasta el tercer cielo... y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir (2 Cor. 12,2-4).

Sin embargo, los modernos exegetas dan a esos textos un sentido menos espectacular. Significarían, en el caso de Moisés, la gran familiaridad con que conversaba con Dios, como un amigo con su amigo. Y el rapto de San Pablo sería un fenómeno místico elevadísimo, pero en la esfera de las realidades de la fe. Nada de visión beatífica en ninguno de los dos casos.

4.º Los místicos experimentales—sobre todo los de la escuela alemana—hablan a veces como si la visión beatífica formara parte de los grados de la escala contemplativa. Pero un fenómeno tan portentoso no puede admitirse en buena teología sin pruebas concluyentes, que están muy lejos de dar. Los místicos españoles se expresan con más cautela. Santa Teresa habla de una visión intelec-

76 Cf. III,9,2 10,1-4.
77 Cf. Garrigou-Lagrange, *La Madre del Salvador*, p.1.ª c.3 a.6; Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima*, p.2.ª c.5 a.3 § 2 (ed. BAC).
78 Cf. II-II,174,4; 175,3-6.

tual de la Santísima Trinidad «por cierta manera de representación de la verdad» [79], o sea, *por especies creadas*, infinitamente distantes de la verdadera visión beatífica. Y San Juan de la Cruz, que tiene expresiones mucho más atrevidas, dice claramente que «no se acaban de quitar todos los velos» [80], ni siquiera en las comunicaciones más altas de la unión con Dios transformativa. La visión beatífica es, ciertamente, el sumo analogado y última evolución de la escala contemplativa; pero no es propia de este mundo, sino de la eternidad bienaventurada.

SECCION 2.ª: LA GLORIA DEL CUERPO

Como hemos indicado más arriba, la gloria del cuerpo no es más que una consecuencia y redundancia de la gloria del alma. Sin embargo, la gloria del *hombre* no sería posible sin la glorificación de su cuerpo, ya que el alma sola no constituye al hombre. En este sentido, la gloria del cuerpo es *esencial* para la bienaventuranza completa de la criatura racional.

Vamos a estudiar las principales modalidades de la gloria de los cuerpos bienaventurados. En esto, como en todo, seguiremos paso a paso las directrices de la Iglesia y las enseñanzas del Angélico Doctor.

He aquí los puntos fundamentales que vamos a examinar:

Cualidades comunes a todos los cuerpos resucitados.

Cualidades propias de los cuerpos gloriosos. { Las dotes. / Los goces de los sentidos.

I. CUALIDADES COMUNES A TODOS LOS CUERPOS RESUCITADOS

371. Al hablar de los cuerpos resucitados es preciso establecer, ante todo, una distinción fundamental entre las cualidades que son comunes a buenos y malos y las que son propias y exclusivas de los bienaventurados.

Como veremos más ampliamente en el capítulo dedicado a la resurrección de la carne, las cualidades comunes a los cuerpos resucitados, bienaventurados o condenados, son principalmente dos: la *identidad* numérica y la *integridad* de sus miembros. A éstas se añaden algunas otras de tipo secundario, que se refieren a la edad, estatura, sexo y condición. Todas ellas las examinaremos en el capítulo de la resurrección, adonde remitimos al lector.

Hay otras cualidades que afectan tan sólo a los condenados y otras a sólo los bienaventurados. Dejando para aquel capítulo las propias de los condenados, vamos a entrar sin más preámbulos en el estudio de las propias y exclusivas de los cuerpos gloriosos de los bienaventurados.

[79] *Moradas séptimas*, 1,6.
[80] *Llama de amor viva*, c.4 n.7.

II. CUALIDADES DE LOS CUERPOS GLORIOSOS

Es del todo claro y evidente que los cuerpos resucitados de los bienaventurados habrán de recibir ciertas dotes o cualidades que les dispongan convenientemente para las actividades propias de la gloria, diferentísimas de las de acá. Si el alma necesita del *lumen gloriae* para ver la esencia divina, el cuerpo necesitará también sus hábitos gloriosos que le capaciten y aclimaten a los goces propios de aquel estado sublime de felicidad y bienaventuranza perfecta.

372. 1. **Existencia.**—La existencia de esas cualidades gloriosas—que tan necesarias aparecen ante la simple razón iluminada por la fe—consta claramente en la Sagrada Escritura y en toda la tradición cristiana. Al hablar concretamente de cada una de ellas expondremos su fundamento escriturario y tradicional.

373. 2. **Su causa eficiente y ejemplar.**—No es otra que Cristo resucitado. En El se encuentra el fundamento de nuestra resurrección. Cristo en cuanto Dios es la causa primera de nuestra resurrección en sentido equívoco, y en cuanto Dios-Hombre resucitado es su causa próxima y unívoca.

La causa unívoca, como es sabido, produce su efecto en la semejanza de su forma. De donde hay que concluir que Cristo resucitado no sólo es la causa eficiente, sino también la *ejemplar* de la resurrección de los justos. Por eso dice la Sagrada Escritura que *Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren* (1 Cor. 15, 20); que es *el primogénito de los muertos* (Apoc. 1,5), y que *reformará el cuerpo de nuestra vileza, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas* (Phil. 3,21). Y a los Romanos (6,5) les advierte San Pablo que, *si hemos sido injertados en El por la semejanza de su muerte, también lo seremos por la de su resurrección* [1].

Ahora bien: el cuerpo de Cristo, después de su resurrección, era de muy diferente condición y tenía cualidades muy diversas a las de su cuerpo mortal. Luego esas mismas habrán de tener, proporcionalmente, todos los resucitados en Cristo en la gloria de la bienaventuranza.

En el Evangelio aparecen con toda claridad las cuatro principales cualidades del cuerpo glorioso de Jesucristo. Una vez resucitado, ya no sufre ni muere: *impasibilidad*. Deslumbra con el brillo de su gloria y deja aterrados y trémulos a los guardianes de su sepulcro: *claridad*. Aparece repentinamente en medio de los apóstoles estando las puertas cerradas: *sutileza*. Finalmente, el espacio se le somete y aparece en varios lugares: *agilidad*.

374. 3. **Redundan de la gloria del alma.**—La gloria de los cuerpos será una mera consecuencia y redundancia de la gloria del alma; de manera semejante a como los cuerpos de los condenados reciben del alma su propia condenación.

[1] Cf. Suppl., 76,1; III,56,1 ad 3.

La explicación de esto es muy sencilla y la descubre sin esfuerzos el razonamiento teológico. Como es sabido, el alma es la forma substancial del cuerpo (Denz. 481); de ella recibe el ser humano y todo el grado esencial de perfección, ya que el alma comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe [2].

Ahora bien: al volverse a juntar con su cuerpo como forma substancial del mismo por el milagro estupendo de la resurrección, el alma comunicará a ese cuerpo las cualidades con que venga inmutada en su misma esencia y sean transferibles al cuerpo. Luego, por el mismo hecho de volverse a poner en contacto substancial con él, comunicará a su cuerpo su propia bienaventuranza o condenación. El alma de los bienaventurados, incandescente de gloria, comunicará a su cuerpo su propia luz y resplandor; y el alma del condenado, ennegrecida por los horrores de la condenación, comunicará a su cuerpo su propia espantosa desventura.

«Como la luz de un farol, encendida dentro de los vidrios de colores, los puebla de brillos derramándose y refractándose a través de ellos, o como la luz del sol naciente, hiriendo una nube opaca, la penetra de su resplandor y la convierte en un incendio de vivas llamas, así el alma gloriosa, al unirse al cuerpo material con tan íntima unión como la de dos substancias naturalmente ordenadas para formar un solo ser, le comunicará sus excelencias en la medida que el cuerpo es capaz de participar de ellas; y así le prestará en grado superlativo las propiedades que en esta vida le comunica de una manera limitada y mezquina, proporcionada al estado presente de prueba y debilidad y bajeza» [3].

Pero, si en el hecho de que la gloria o condenación del cuerpo procede de la gloria o condenación del alma están todos los teólogos de acuerdo, discrepan en el modo de explicarlo.

Algunos, como Suárez, Valencia, Lesio, Siuri, etc. [4], lo explican por un influjo *moral* emanado del alma, en cuanto que el alma bienaventurada postula y exige en su cuerpo una perfección tal, que le vuelva glorioso y proporcionado a la misma alma bienaventurada.

Pero otros muchos, con San Agustín y Santo Tomás a la cabeza, lo explican por un influjo *físico* procedente de la información substancial del alma sobre su propio cuerpo. El alma no informa al cuerpo moralmente, sino *físicamente;* y es natutal que, si esa alma viene inmutada en su misma esencia por la gloria o la condenación, comunique *físicamente* a su propio cuerpo su misma condición por el mero hecho de informarle substancialmente. Tal es, nos parece, la verdadera solución [5].

375. 4. Cuántas y cuáles son.—Según la sentencia común de los Santos Padres y de los teólogos, las principales cualidades de los cuerpos gloriosos son cuatro: *impasibilidad, sutileza, agilidad* y *claridad.* A ellas suelen añadirse los goces pertenecientes a los sentidos corporales, que quedarán también beatificados.

2 *Tesis tomistas,* n.16 (cf. AAS 6,383).
3 RUIZ AMADO, *El cielo,* p.72-73.
4 Cf. SIURI, *De novissimis* (Valencia 1707) tr.40 c.1 n.8 p.745.
5 SAN AGUSTÍN, *Epist.* 118 c.3 n.13; ML 33,439; SANTO TOMÁS, I-II,4,6; III,14,1 ad 2; 45,2; *Suppl.,* 84,1; 96,10; *Contra gent.,* IV,86; *Compend. Theol.,* c.168.

Santo Tomás, comentando el pasaje de San Pablo donde—como veremos en seguida—se nos habla de esas cualidades del cuerpo glorioso, expone de qué manera fluirán del alma gloriosa y redundarán sobre el cuerpo. He aquí sus palabras:

«Vemos que del alma cuatro cosas provienen al cuerpo, y tanto más perfectamente cuanto más vigorosa es el alma. Primeramente le da el *ser;* por tanto, cuando alcanzare el alma lo sumo de la perfección, le dará un *ser espiritual.* Lo segundo, presérvalo de la corrupción...; luego, cuando fuese perfectísima, conservará el cuerpo enteramente *impasible.* Lo tercero, le da hermosura y esplendor...; y cuando llegue a la suma perfección, tornará al cuerpo *luminoso* y refulgente. Lo cuarto, le da movimiento, y tanto más expedito cuanto el vigor del alma fuere más potente sobre el cuerpo; y por esto, cuando estuviese ya en lo último de su perfección, dará al cuerpo *agilidad*» [6].

Vamos a estudiar por separado, en dos secciones distintas, cada una de esas cualidades principales y los goces correspondientes a los sentidos corporales.

1.º Las dotes del cuerpo glorioso

Como acabamos de decir, las principales dotes del cuerpo glorioso son cuatro: impasibilidad, sutileza, agilidad y claridad. Vamos a probar, en primer lugar, su existencia y el modo con que perfeccionan al cuerpo en relación con su alma gloriosa. Después de esto, las iremos examinando una por una.

376. Existencia.—La existencia de cualquier realidad de tipo sobrenatural no podría demostrarse nunca por la sola razón natural, ya que la rebasa y transciende infinitamente. Su existencia, por lo mismo, sólo puede constarnos por la divina revelación, que se contiene, como es sabido, en la Sagrada Escritura (revelación escrita) y en la tradición cristiana (revelación oral). Veamos lo que nos dicen estas fuentes.

a) La Sagrada Escritura.—Son muchos los lugares de la Sagrada Escritura en los que se apoyan los Santos Padres y teólogos para demostrar la existencia de esas cualidades de los cuerpos gloriosos. Al examinarlas una por una, iremos citando las principales. Aquí nos vamos a limitar al famoso texto de San Pablo en el que se nos habla directamente de las cuatro. Helo aquí con todo su contexto, para que aparezca con mayor claridad el pensamiento inspirado del gran Apóstol:

Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere. Y lo que siembras no es el cuerpo, que ha de nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo o algún otro tal. Y Dios le da cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas el propio cuerpo. No es toda carne la misma carne, sino que una es la de los hombres, otra la de los ganados, otra la de las aves y otra la de los peces. Y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres, y uno es el resplandor de los cuerpos celestes

6 *In 1 ad Cor.* c.16 lect.6 (ed. Marietti 1929, p.403).

y otro el de los terrestres. Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas, y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor.

Pues así en la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en INCORRUPCIÓN. *Se siembra en ignorancia y se levanta en* GLORIA. *Se siembra en flaqueza y se levanta en* PODER. *Se siembra en cuerpo animal y se levanta cuerpo* ESPIRITUAL. *Pues si hay cuerpo animal, también lo hay espiritual* (1 Cor. 15,35-44).

La tradición cristiana es unánime en interpretar estas últimas palabras como clara alusión a las cuatro dotes del cuerpo glorioso. Escuchemos a un autor clásico y a un exegeta moderno resumiendo la interpretación tradicional del texto paulino:

«Para conocer con perspectiva y claridad la mente del Apóstol, hay que observar que compara el cuerpo humano a una semilla. Porque, así como la semilla se arroja a la tierra y en cierto modo muere, puesto que se corrompe y disuelve para que de ella nazca la hierba, el tallo, la espiga y el grano, así ocurre con nuestro cuerpo, que, al salir el alma de él, se deposita en la tierra y se disuelve, pero Dios con su poder lo hará resurgir mucho más noble y espléndido, en cuanto que le dotará de condiciones más perfectas.

Porque el cuerpo que se siembra en corrupción, esto es, corruptible por los gusanos y el polvo, surgirá en *incorrupción*, esto es, inmortal, incorruptible e *impasible;* porque el Apóstol habla de la resurrección propia de los elegidos y, por lo mismo, con el nombre de incorrupción no habla tan sólo de la inmortalidad—que afectará también a los cuerpos de los condenados—, sino de la *impasibilidad*, que excluye todo lo que puede ser molesto o perjudicial.

Se siembra en ignominia, esto es, mísero, obscuro y lleno de fealdad, y surgirá en *gloria*, o sea, glorioso en todas sus partes, *claro, resplandeciente y fúlgido*.

Se siembra en flaqueza, esto es, en debilidad, tardo, lento y perezoso, y surgirá en *poder*, esto es, poderoso, rápido, *ágil*.

Se siembra cuerpo animal, esto es, craso, duro, necesitado de comida y bebida, de descanso y sueño, y surgirá *espiritual*, esto es, semejante a los espíritus, que no necesitan comida ni bebida, descanso ni sueño, sino proporcionado en todo al alma; y, por consiguiente, *sutil* y penetrable como la misma alma, sin ninguna lesión o inmutación de su figura» [7].

La moderna exegesis está perfectamente de acuerdo con esta interpretación tradicional. He aquí, por ejemplo, un texto del P. Bover:

«La incorruptibilidad es la *impasibilidad* e inmortalidad, contrapuesta a la corrupción. La gloria es el *esplendor radiante* de la belleza, contrapuesto a la vileza, bajeza, ignominia y fealdad. El vigor es la energía en la acción y la *agilidad* en los movimientos, contrapuesta a la debilidad, flaqueza, impotencia, inercia y torpeza. La espiritualidad es la delicadeza o *sutileza*, la diafanidad etérea, contrapuesta a la animalidad o grosería. En suma, a la putrefacción, a la miseria, a la impotencia, a la grosería de un cuerpo animal y de un cadáver en putrefacción sucederá la inmortalidad, la hermosura, la fuerza, la delicadeza de un cuerpo espiritual» [8].

7 SIURI, *De novissimis*, tr.40 c.1 n.11.
8 BOVER, *Teología de San Pablo*, l.11 c.2 n.11,3 p.926 (ed. BAC 1952).

b) LA TRADICIÓN CRISTIANA.—Desde la época patrística hasta nuestros días, pasando por toda la escolástica, la tradición cristiana ha hablado siempre de las cualidades del cuerpo glorioso, apoyándose en el texto de San Pablo y en los restantes que iremos examinando al hablar de cada una de ellas en particular. Sería cosa fácil multiplicar los testimonios, pero no podemos detenernos en ello.

377. 2. Cómo perfeccionan al cuerpo.—Las cualidades del cuerpo glorioso tienen por misión adaptarlo maravillosamente a la gloria del alma y establecer la sincronización y correspondencia perfecta entre ambos. En este sentido podrían definirse diciendo que son *ciertas perfecciones que fluyen del alma gloriosa sobre su cuerpo, en virtud de las cuales queda perfectamente adaptado y sometido a ella.*

Dos son las principales relaciones que podemos establecer entre el cuerpo y el alma: *a)* como la materia a la forma; y *b)* como el móvil al motor. La primera da origen a la *sutileza*, la *impasibilidad* y la *claridad;* la segunda, a la *agilidad*. He aquí, en cuadro sinóptico, estas relaciones [9]:

El cuerpo se subordina al alma.....	1)	Como la materia a la forma.	Sutileza. Impasibilidad. Claridad.
	2)	Como el móvil al motor...	Agilidad.

Otros autores establecen otras relaciones más o menos ingeniosas [10]. Nosotros vamos a prescindir de ellas y pasamos a estudiar por separado cada una de esas admirables cualidades de los cuerpos glorificados.

A) Impasibilidad

378. 1. Noción.—La *impasibilidad* de los cuerpos gloriosos es descrita por el Catecismo romano de San Pío V en los siguientes términos:

«El primero es la *impasibilidad*, esto es, una gracia y dote que hará que no puedan padecer molestia ni sentir dolor ni quebranto ninguno. Y así, ni podrá dañarlos el rigor del frío, ni el ardor del fuego, ni el furor de las aguas. *Siémbrase en corrupción*—dice el Apóstol—*y se levantará en incorrupción* (1 Cor. 15,42). Y el haber llamado los escolásticos a esta dote más bien *impasibilidad* que *incorrupción*, fue por dar a entender lo que es propio del cuerpo glorioso; porque no tienen común la impasibilidad con los condenados, cuyos cuerpos, aunque incorruptibles, pueden ser abrasados, ateridos y atormentados de varios modos» [11].

Estas últimas palabras nos explican el sentido en que se toma aquí la palabra *impasibilidad*. Porque es preciso advertir que la palabra *pasión* puede tomarse en dos sentidos: *a)* en *general* significa

9 Cf. *Suppl.*, 82,1; 83,1; 84,1; 85,1.
10 Cf. SIURI, l.c., n.12.
11 *Catecismo del santo concilio de Trento*, dispuesto por San Pío V, p.1.ª c.11 n.13.

cualquier cosa que afecta o recibe el sujeto de la misma, ya sea gozosa o dolorosa, conveniente o perjudicial; y *b) propiamente* significa cualquier cosa que el sujeto *padece* de una manera aflictiva o perjudicial. En el primer sentido, los cuerpos gloriosos no son *impasibles*, ya que serán perfectamente sensibles a todo cuanto pueda proporcionarles gozo y bienestar; pero lo son en el segundo, o sea, en cuanto que son absolutamente invulnerables al dolor [12].

En este sentido se expresan los teólogos, siguiendo las huellas de Santo Tomás. He aquí un texto de Siuri:

«La *impasibilidad* es una dote propia de los cuerpos bienaventurados. Por lo mismo, no significa tan sólo la inmortalidad—que afecta también a los condenados del infierno—, sino que excluye, además de la muerte, cualquier pasión molesta y aflictiva intrínseca o extrínseca. Los cuerpos de los bienaventurados estarán de tal manera atemperados, que nunca sufrirán la influencia de algún humor interior que pueda producirles algún dolor o enfermedad; y estarán dotados sobrenaturalmente de tal modo, que ningún agente exterior podrá dañarlos. En medio de las llamas, no se quemarían; dentro del agua, no se ahogarían; sepultados en la nieve, no se helarían; en medio del fragor de una batalla, no les afectarían para nada los proyectiles. Sin comida ni bebida, vivirán perfectamente sanos, sin experimentar hambre ni sed. Consta con toda claridad en varios lugares de la Sagrada Escritura» [13].

379. 2. Existencia.—Consta claramente en la Sagrada Escritura. Además del texto de San Pablo que ya hemos recogido, se encuentran varios otros en los que se nos dice que el dolor y la corrupción estarán desterrados para siempre de la ciudad de los bienaventurados. He aquí algunos textos inequívocos:

No padecerán hambre ni sed, calor ni viento solano que los aflija. Porque los guiará el que de ellos se ha compadecido, y los llevará a aguas manantiales (Is. 49,10).

Ya no tendrán hambre, ni tendrán ya sed, ni caerá sobre ellos el sol ni ardor alguno; porque el Cordero, que está en medio del trono, los apacentará y los guiará a las fuentes de aguas de vida, y Dios enjugará toda lágrima de sus ojos (Apoc. 7,16-17).

Y (Dios) *enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado* (Apoc. 21,4).

3. Naturaleza.—Al explicar la naturaleza del don de impasibilidad, Santo Tomás—y en pos de él todos los teólogos—señala algunas características interesantes, que vamos a recoger en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: La impasibilidad del cuerpo glorioso procede del dominio absoluto que el alma ejerce sobre él.

380. Escuchemos el profundo razonamiento del Doctor Angélico:

«La potencia es doble: ligada y libre. Y esto no es verdadero tan sólo de la potencia activa, sino también de la pasiva; porque la forma liga la potencia de la materia, determinándola a una cosa concreta en cuanto que tiene dominio sobre ella. Y como en las cosas corruptibles la forma no domina perfectamente sobre la materia, no puede ligarla tan perfectamente que no surjan a veces, por alguna pasión, disposiciones contrarias a la forma. Pero en los santos, después de la resurrección, el alma tendrá pleno y absoluto dominio sobre el cuerpo: ni podrá quitarse en modo alguno ese dominio, ya que la misma alma estará inmutablemente sometida a Dios, lo que no ocurría en el estado de la primitiva inocencia. Por lo mismo, en los cuerpos gloriosos permanecerá la misma potencia a otra forma distinta de la que ahora tienen en cuanto a la substancia de la potencia; pero estará ligada por la victoria del alma sobre el cuerpo, de tal modo que nunca podrá salir en acto de pasión» [14].

O sea, que toda *pasión* propiamente dicha se verifica por la victoria del agente sobre el paciente, en cuanto que el agente arrastra al paciente a sus dominios. Y así vemos cómo el fuego ataca la madera mojada, secándola la humedad y prendiendo después en ella. Pero es imposible que el agente pueda dominar al paciente si la forma de éste es más poderosa que la del atacante. Y así, si la madera húmeda tuviera tan fuertemente arraigada esa humedad que no pudiera perderla en modo alguno, no habría fuego en el mundo que pudiera quemarla jamás. Ahora bien: esto es precisamente lo que ocurre con el cuerpo del bienaventurado. El dominio del alma gloriosa sobre él es tal, que no hay ningún agente exterior—fuera de Dios, naturalmente—que pueda disputárselo, y, por consiguiente, nada puede alterar en el cuerpo aquella disposición que le somete por entero al alma. En esto consiste su perfecta impasibilidad.

En su magnífica *Suma contra gentiles* insiste Santo Tomás en esta gloriosa cualidad de los cuerpos bienaventurados desde otro ángulo de visión:

«Así como el alma que disfruta de Dios tendrá el deseo completo en cuanto a la adquisición de todo bien, así también lo tendrá en cuanto a la remoción de todo mal, porque donde está el sumo bien no cabe mal alguno. Luego también el cuerpo, perfeccionado por el alma, y en proporción con ella, será inmune de todo mal, no sólo actual, sino incluso posible. Del actual, porque en ambos ni habrá corrupción, ni deformidad, ni defecto alguno. Del posible, porque nada podrán sufrir que les moleste. Y por esto serán *impasibles*. Pero esta impasibilidad no excluirá en ellos las pasiones esenciales sensibles, porque usarán de los sentidos para gozar de aquello que no repugna al estado de incorrupción» [15].

Estas últimas palabras del Angélico nos llevan de la mano a una nueva conclusión. Hela aquí:

Conclusión 2.ª: La impasibilidad del cuerpo glorioso no excluye de él el acto de los sentidos.

381. Que en el cielo ejerceremos todos nuestros sentidos corporales, es un dato certísimo que consta claramente en multitud de pasajes de la Sagrada Escritura, como veremos más abajo al hablar de los goces de los sentidos. Aquí nos interesa explicar únicamente

12 Cf. *Suppl.*, 82,1.
13 Siuri, o.c., tr.40 c.2 n.13.
14 *Suppl.*, 82,1 ad 2.
15 *Contra gent.*, IV,86.

cómo se compagina este ejercicio de los sentidos con un cuerpo *impasible* y espiritualizado.

He aquí cómo lo explica Santo Tomás:

«Es de saber que los órganos de los sentidos se inmutan por las cosas exteriores de dos maneras: una, por *inmutación natural* (o material y fisiológica), lo que sucede cuando el órgano queda afectado por la misma cualidad natural que posee la cosa exterior que actúa sobre él; v.gr., cuando la mano se calienta al tocar una cosa cálida o queda impregnada de perfume al tocar una cosa perfumada.

Otra es por *inmutación espiritual* (o formal o intencional), lo que ocurre cuando recibe la cualidad sensible de una cosa a través de un instrumento en sí mismo espiritual, o sea, la especie intencional de la cualidad, pero no la misma cualidad. Y así vemos cómo la pupila del ojo recibe la especie del color blanco o amarillo sin que ella se vuelva blanca o amarilla (se trata de una *especie*, o sea, de una suerte de fotografía del color, que no la transmuta o convierte en el mismo color).

Ahora bien: la primera manera de recepción no causa el sentido propiamente hablando; porque el sentido es susceptivo o receptor de las especies de la materia sin la materia, esto es, sin el ser material que tenían fuera del alma, como dice Aristóteles *(De anima,* II c.12 n.1; S.Th., lect.24). Y esta recepción inmuta la naturaleza del recipiente, porque recibe de este modo la cualidad según su ser material. Por donde hay que concluir que esta manera de recepción no se dará en los cuerpos gloriosos; pero sí la segunda, que es precisamente la que pone en acto el sentido y no inmuta la naturaleza del recipiente» [16].

Según esta explicación del Doctor Angélico, las cualidades sensibles de las cosas exteriores afectarán a los sentidos de los cuerpos bienaventurados de una manera *espiritualizada*—por decirlo así—, sin que les ocasione la menor transmutación material; de manera parecida a como nos ocurre acá en la tierra con el sentido de la vista—el más espiritual de los cinco—, que percibe clarísimamente su objeto propio, los colores, sin que quede transmutado por los mismos. De esta manera se compagina admirablemente la *impasibilidad* del cuerpo glorioso con el ejercicio y disfrute de sus sentidos corporales.

Conclusión 3.ª: No todos los cuerpos gloriosos tendrán el mismo grado de impasibilidad.

382. Santo Tomás lo demuestra distinguiendo entre la impasibilidad en sí misma y en su causa. *En sí misma* es igual en todos los bienaventurados, porque, tratándose de una negación o privación—negación de corrupción y de dolor—, no admite grados mayores o menores: o se tiene o no se tiene. Pero por parte de la *causa* que la produce sí admite grados distintos. La razón es porque la causa de la impasibilidad del cuerpo glorioso será, como hemos dicho, el pleno dominio que el alma ejercerá sobre él; y este dominio será causado por el hecho de gozar el alma de Dios de una manera inmutable. Luego a mayor grado de fruición de Dios, mayor impasibilidad comunicará el alma a su cuerpo [17].

16 *Suppl.*, 82,3.
17 Cf. *Suppl.*, 82,2.

O sea, que, aunque todos los cuerpos bienaventurados serán impasibles, en cuanto que todos estarán libres de toda clase de dolores o molestias, esta impasibilidad será en unos más perfecta que en otros por el mayor dominio que las almas superiores ejercerán sobre sus cuerpos al tener mayor fijeza en la contemplación y gozo de Dios.

383. Escolio.—¿Conservarán los mártires de Cristo las gloriosas cicatrices de su victoria?

Santo Tomás contesta que sí. Pero no en cuanto importan algún defecto corporal—ya que en la resurrección universal todos los cuerpos resucitarán íntegros, incluso los de los condenados, como explicaremos en su lugar—, sino como signos refulgentes de su magnífico triunfo sobre los enemigos de Dios [18]. Lo cual les reportará un gran honor ante los demás bienaventurados, que aumentará la gloria accidental de todos, ya que en el cielo cada bienaventurado se alegra de la gloria de los demás como si fuera propia, pues reina entre todos la caridad más entrañable y universal.

En este sentido constituirá un gozo indescriptible la contemplación de las cinco llagas de Cristo, que brillarán como cinco luceros resplandecientes en sus pies, manos y sacratísimo Corazón.

B) Sutileza

384. 1. **Noción.**—Es la principal cualidad del cuerpo glorioso y el fundamento de todas las demás. En virtud de ella, el cuerpo bienaventurado *se sujetará completamente al imperio del alma y la servirá y será perfectamente dócil a su voluntad* [19]. Significa la «espiritualización» del cuerpo glorificado, no en el sentido de que se transmute efectivamente en un espíritu impalpable, sino en cuanto que será elevado a una sumisión total y perfecta al espíritu, al que se asimilará en sus propiedades [20].

Acá en la tierra, el cuerpo corruptible y mortal ofrece grandes resistencias al alma para el libre vuelo de sus exigencias espirituales. En la resurrección gloriosa, en virtud precisamente del don de *sutileza*, la materia corporal perderá su pesadez y torpeza, quedando como *ingrávida* y *espiritualizada*, aptísima para seguir en todo, sin la menor resistencia, los vuelos y exigencias del espíritu.

Santo Tomás explica profundamente [21] que la palabra *sutil* se toma de la virtud de *penetrar;* y ésta proviene, o de la poca cantidad en la profundidad y anchura, o de la poca materia. Por eso llamamos *sutiles* aquellas cosas que no son espesas o duras, sino delgadas, delicadas y tenues, como el aire. Y como en los cuerpos tenues y enrarecidos la forma predomina con mucho sobre la materia, por eso se ha trasladado el nombre de *sutileza* a aquellos cuerpos que de un modo perfecto están sujetos a la forma y son perfeccionados por ella de una manera completísima. Así decimos que hay

18 Cf. *Suppl.*, 82,1 ad 5.
19 *Catecismo del santo concilio de Trento*, p.I.ª c.11 n.13.
20 Cf. *Contra gent.*, IV,86.
21 Cf. *Suppl.*, 83,1.

sutileza en el sol, en la luna y en otras cosas parecidas; así como el oro, u otra cosa semejante, puede decirse sutil cuando posee la plenitud del ser que corresponde a la forma oro.

Y como quiera que las cosas incorpóreas carecen de cantidad y de materia, se traslada a ellas el nombre de *sutileza*, no sólo por razón de su substancia, sino también de su perfección. Pues a la manera como lo *sutil* se dice penetrativo porque llega hasta las profundidades de un objeto, así también se dice que es *sutil* un entendimiento cuando penetra profundamente en los principios intrínsecos y propiedades naturales ocultas de las cosas. Del mismo modo, se dice que alguno tiene sutil la vista cuando percibe con ella hasta las cosas más menudas. Y lo mismo se dice de los demás sentidos cuando ejercen sus actos con exquisita finura y refinamiento.

Según estas observaciones del Angélico Doctor, la palabra *sutileza* significa propiamente penetración, refinamiento, pureza o finura. Ya veremos cómo se aplica todo esto al cuerpo glorioso.

385. 2. **Existencia.**—La existencia de esta cualidad gloriosa en el cuerpo de los bienaventurados se apoya en el texto de San Pablo que hemos citado más arriba:

Se siembra en cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual. Pues si hay cuerpo animal, también lo hay espiritual (1 Cor. 15,44).

La razón teológica descubre sin esfuerzo la alta conveniencia de esta cualidad gloriosa, como vamos a ver al exponer su naturaleza.

3. **Naturaleza.**—Según la doctrina de Santo Tomás, la *sutileza* como cualidad o dote del cuerpo glorioso puede definirse: *cierta perfección que, procediendo del alma glorificada, le habilita para sujetarse totalmente a ella en cuanto forma del cuerpo que le da el ser específico.*

Vamos a precisar en una serie de conclusiones la naturaleza y principales propiedades de esa magnífica cualidad de los cuerpos bienaventurados.

Conclusión 1.ª: La sutileza del cuerpo glorioso proviene de su maravillosa perfección a consecuencia del dominio que el alma bienaventurada ejerce sobre él.

386. Escuchemos al Angélico Doctor:

«Hay que señalar a los cuerpos gloriosos un modo tal de sutileza, que se digan *sutiles* a causa de la perfección completísima del cuerpo.

Dicha perfección, por la cual los cuerpos humanos se llaman sutiles, provendrá del dominio del alma glorificada, que es forma del cuerpo, sobre el mismo; en virtud de la cual, el cuerpo glorioso se llama *espiritual*, como enteramente sujeto al espíritu. Mas la primera sujeción con la cual el cuerpo se sujeta al alma es para participar en el *ser* específico, en cuanto se sujeta a ella como la materia a la forma; y después se le sujeta para las otras obras del alma, en cuanto el alma es motor.

Por consiguiente, la primera razón de la espiritualidad en el cuerpo glorioso proviene de la *sutileza*, y después, de la agilidad y otras propiedades del mismo cuerpo glorioso. Por eso el Apóstol, al hablar de su *espiritualidad*, se refiere a la *sutileza*, como explican los Maestros. Así dice también San Gregorio que el cuerpo glorioso se dice *sutil* por efecto del poder espiritual» [22].

En otro lugar paralelo explica Santo Tomás en qué sentido se puede llamar al cuerpo glorioso un cuerpo *espiritual*:

«El cuerpo del resucitado será ciertamente espiritual; no porque sea espíritu, como mal entendieron algunos, ya se tome por espíritu la substancia espiritual o bien el aire o el viento, sino porque estará totalmente sujeto al espíritu. Así como ahora decimos cuerpo animal, no porque sea alma, sino porque está sujeto a las pasiones animales y necesita alimentos» [23].

Esta doctrina es del todo clara y manifiesta. Pero para mayor abundamiento trasladamos aquí las interesantes observaciones de un teólogo español comentando, precisamente, las palabras del Angélico:

«Para comprender mejor esto, téngase presente que en el cuerpo humano hay que distinguir dos cosas: el ser substancial y las operaciones. Por la dote de *sutileza* queda el cuerpo del hombre del todo sujeto al alma gloriosa en cuanto al ser substancial. En cuanto a las operaciones, el cuerpo se sujeta al alma por medio de las dotes de impasibilidad y agilidad.

Empero, ¿cómo se realiza la sujeción íntima y substancial del cuerpo al alma glorificada? A la manera como el fuego dispone y prepara al hierro para ser calentado, de modo que el fuego produce la disposición y preparación en el hierro; y de esta preparación y disposición proviene aquella unión tan íntima entre el fuego y el hierro incandescente. Así el alma glorificada del cielo preparará y dispondrá al cuerpo, que, con esta disposición, adquirirá las cualidades y condiciones del alma gloriosa, y perderá las que tenía contrarias. Por lo mismo, el cuerpo glorificado en el cielo será *espiritual*, como afirma San Pablo, y, por consiguiente, sutil o dócil a todas las impresiones o actuación del espíritu glorioso.

Porque, así como el alma del bienaventurado, unida con Dios, se hace deiforme y verdadero Dios—no por naturaleza, que es imposible, sino por participación o semejanza, de manera que adquiere las condiciones y virtudes y perfecciones de Dios—, de un modo parecido, el cuerpo del hombre, al unirse con el alma ya glorificada, adquiere las propiedades, condiciones y modo de ser del alma. Por eso sus operaciones no son ya de vida animal, sino de vida espiritual, natural y sobrenaturalmente. Así no habrá en el cielo operaciones o actos de vida animal, esto es, comer, beber, dormir, engendrar, crecer, etc., sino que serán completamente espirituales; pues el ser substancial del cuerpo estará ya enteramente sujeto al alma gloriosa, que lo domina, lo ennoblece y lo llena de perfección» [24].

Veamos ahora en una nueva conclusión algunos de los efectos maravillosos que producirá o resultarán de la sutileza del cuerpo glorioso.

22 Cf. *Suppl.*, 83,1.
23 *Contra gent.*, IV,86.
24 Cayo Electo, *El cielo* (Barcelona 1923) c.11 p.42-43.

Conclusión 2.ª: La sutileza del cuerpo glorioso producirá maravillosos efectos sobre sí mismo y con relación a los demás bienaventurados.

387. He aquí los principales:

1.º El alma podrá gozar libérrimamente de la bienaventuranza esencial o visión beatífica sin experimentar por parte del cuerpo la menor dificultad o impedimento.

En este mundo, por el contrario, el alma encuentra en la pesadez del cuerpo grandes obstáculos para sus actividades puramente espirituales. *El espíritu está siempre pronto, pero la carne es flaca* (Mt. 26,41) y se cansa y adormece en seguida, dificultando y entorpeciendo el vuelo del espíritu. Nada de esto ocurrirá en el cielo. El cuerpo espiritualizado por la sutileza secundará perfectísimamente los menores movimientos de su alma, estableciéndose una maravillosa sincronización entre ambos, prodecente del dominio absoluto del espíritu sobre la materia.

2.º Todos los sentidos internos y externos obedecerán de tal manera a la voluntad del alma—en virtud de la *sutileza*—, que podrá usar de ellos en la forma que quiera, dentro de la naturaleza misma de cada sentido [25].

Y así, por ejemplo, el sentido de la vista percibirá, si el alma así lo quiere, las cosas más pequeñas—átomos, electrones—sin ayuda del microscopio, o podrá hundirse en las profundidades del firmamento sin telescopio alguno. La imaginación prestará en el acto al entendimiento las imágenes que le pida: las más bellas, exactas y ordenadas que pueda desear. Y así en todos los demás sentidos internos o externos con relación a sus objetos propios.

Es difícil hacernos cargo en este mundo de la increíble comodidad que experimentará el alma bienaventurada al encontrar en su mismo cuerpo un instrumento tan maravilloso para todo cuanto le agrade. ¡Y se trata de uno de los aspectos más secundarios y accidentales de la bienaventuranza eternal

3.º El cuerpo glorioso no será vaporoso, sino tangible y palpable como el de Nuestro Señor Jesucristo resucitado (Lc. 24,39). Pero —como explica Santo Tomás—, en virtud del perfecto dominio del alma sobre él, será potestativo del bienaventurado el que pueda ser afectado o no por el sentido del tacto. Escuchemos al Angélico:

«Todo cuerpo palpable es tangible, pero no al revés. Porque es *tangible* todo cuerpo que tenga cualidades para inmutar el sentido del tacto; y así, el aire, el fuego y otras cosas semejantes son cuerpos tangibles. Pero lo *palpable* es aquello que ofrece resistencia al que lo toca; por lo que el aire, que nunca resiste al que lo atraviesa, sino que se separa o divide con facilidad, es tangible, pero no palpable. Por donde se ve que un cuerpo se llama palpable por dos motivos: por sus cualidades tangibles y porque resiste al que lo toca para que no pase por él.

Ahora bien: el cuerpo glorioso tiene por su misma naturaleza cualidades propias para inmutar el tacto; pero, en virtud de su omnímoda sujeción al espíritu, está en su potestad el que esas cualidades inmuten o no el tacto.

De semejante manera es propio de su naturaleza el ofrecer resistencia a cualquier otro cuerpo transeúnte, de tal modo que no puede estar juntamente con él en el mismo lugar; pero esto puede hacerse en virtud de un milagro (como veremos en la siguiente conclusión), que está siempre a disposición del bienaventurado; y así puede no resistir al que quiera pasar por él.

De donde hay que concluir que el cuerpo glorioso es palpable por su propia naturaleza. Pero, por un privilegio o virtud sobrenatural, está en su poder, cuando quiera, no ser tocado por un cuerpo no glorioso» [26].

[25] Cf. LEPICIER, *De novissimis*, q.8 a.2 n.5.

Conclusión 3.ª: El cuerpo glorioso, a pesar de su sutileza, no puede naturalmente penetrar los cuerpos; o sea, no puede estar en el mismo lugar con otro cuerpo distinto. Pero esto puede hacerse en virtud de un milagro que estará siempre a disposición de los bienaventurados.

388. Muchos teólogos—casi todos los no tomistas—creen que el cuerpo glorioso puede, en virtud de la *sutileza*, penetrar en otros cuerpos (v.gr., atravesar las paredes o una montaña sin necesidad de puerta o de túnel) y que en esto consiste, principal y formalmente, la *sutileza* de los cuerpos gloriosos. Se fundan en que así parecen indicarlo la mayoría de los Santos Padres y el mismo nombre de *sutileza*, que, como hemos dicho ya, sugiere la idea de algo *penetrativo*.

La escuela tomista, siguiendo las huellas de su jefe, niega terminantemente que la penetración de los cuerpos pueda hacerse *naturalmente*, aunque se trate de un cuerpo glorioso, dotado de sutileza. Pero admite sin ninguna dificultad que esto puede hacerse *sobrenaturalmente*, o sea, en virtud de un *milagro*, que está, por otra parte, a disposición del bienaventurado siempre que lo quiera.

El razonamiento de Santo Tomás y de su escuela para probar que ni siquiera el cuerpo glorioso, dotado de sutileza, puede *naturalmente* ocupar el mismo lugar que otro cuerpo distinto, es el siguiente:

Ante todo hay que partir del supuesto de que el cuerpo glorioso será un verdadero cuerpo, esto es, tendrá dimensión, cantidad y demás accidentes naturales propios de la naturaleza corpórea. De estas propiedades naturales nos interesa destacar, ante todo, la *cantidad*.

La *cantidad*—como enseña la filosofía—tiene o produce dos efectos. El efecto formal *primario*, o su razón formalísima, es el orden de las partes *en el todo*: «Ordo partium *in toto*», dicen los filósofos. Y el efecto formal *secundario* es el orden de las partes *en el lugar*: «Ordo partium *in loco*». De este último proceden la ordenación de las partes en el lugar *(situs)* y su continencia en el mismo *(ubi)*. El efecto primario produce la impenetrabilidad *interna* de la cantidad; el secundario produce su impenetrabilidad *externa*.

Ahora bien: como es sabido, el efecto formal *primario* o razón formalísima de una cosa no puede destruirse—ni siquiera por la potencia absoluta de Dios—sin que quede destruida la cosa misma. Es evidente con sólo tener en cuenta la índole o naturaleza del efecto formal primario o constitutivo *esencial*, que se define por los filósofos: «Aquello sin lo cual no puede concebirse una cosa y cuya supresión lleva consigo la supresión de la cosa misma» [27]. De donde hay que concluir que ni siquiera por milagro podría Dios suprimir en la *cantidad* el orden de las partes *en el todo*, que es el efecto *primario* y formalísimo de la cantidad. No puede, pues, suprimirse en modo alguno la impenetrabilidad *interna* de la cantidad.

[26] *Suppl.*, 83,6; cf. III,54,2 ad 2; *Contra gent.*, IV,84.
[27] Cf. GREDT, *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, t.1 n.316.

Otra cosa muy distinta ocurre con su efecto formal *secundario*, que es la colocación de sus partes en un *lugar*. Es imposible evitarlo *naturalmente* —la naturaleza no puede suprimir por su cuenta ningún efecto formal, ni primario ni secundario—, pero Dios puede hacerlo en virtud de un milagro. La impenetrabilidad *externa* de la cantidad puede Dios suspenderla sin destruir la cantidad misma. Tal es el caso de la Eucaristía; según enseña la fe, está en ella el cuerpo adorable de Jesucristo con toda su cantidad dimensiva; sin embargo, no ocupa lugar, por haberse suspendido, en virtud de un milagro estupendo, el efecto formal *secundario* de la cantidad, que es, precisamente, la ocupación de un lugar [28].

En virtud de estos principios, concluye Santo Tomás que los cuerpos gloriosos son *naturalmente* impenetrables, y, por lo mismo, no pueden ocupar dos de ellos un mismo lugar a no ser por un milagro de la divina omnipotencia que suprima el efecto formal *secundario* de la cantidad en la forma que acabamos de indicar [29].

La salida de Cristo resucitado de su sepulcro sellado (Mt. 27,66) o su entrada en el cenáculo estando las puertas cerradas (Io. 20,19-26) no fue, pues, un simple efecto de la sutileza de su cuerpo glorioso, sino un milagro realizado por el mismo Cristo, lo mismo que al nacer de la Virgen María [30].

Esta discusión teológica entre las distintas escuelas es muy interesante teóricamente, pero carece de importancia práctica en el asunto que nos ocupa. Porque, como explica el mismo Santo Tomás, los cuerpos gloriosos tendrán a su disposición *cada vez y siempre que lo quieran*, para la perfección de su gloria, el milagro de la *penetración* a través de otro cuerpo [31]. En la práctica, por consiguiente, es enteramente igual que ese privilegio lo tengan como efecto *natural* de su propia sutileza o en virtud de un milagro que está siempre y en todas partes a su plena disposición.

Son innumerables las aplicaciones prácticas de este principio. Los especleólogos, por ejemplo, podrán descender a las entrañas de la tierra para descubrir sus misterios sin necesidad de perforar la superficie terrestre. La imaginación de cada uno puede seguir poniendo los ejemplos que le pluguiere.

C) Agilidad

389. 1. **Noción.**—La tercera cualidad de los cuerpos gloriosos es la *agilidad*. El *Catecismo del concilio de Trento* dice que por ella *se librará el cuerpo de la carga que le oprime ahora y se podrá mover hacia cualquier parte a donde quiera el alma con tanta velocidad, que no puede haberla mayor* [32]. Santo Tomás explica esta cualidad, lo mismo que las otras del cuerpo glorioso, por una redundancia de la gloria del alma, en virtud de la cual quedará habilitado para obedecer al imperio de la voluntad, no sólo en cuanto al movimiento local, sino también a las distintas mociones del alma en todas las demás cosas [33]. El alma se mueve y obra en unión con su cuerpo tan fácilmente como se movería sin él, ya que no le opone la menor resistencia ni dificultad.

En virtud de esta maravillosa cualidad, los cuerpos bienaventurados podrán trasladarse, cuando quieran, a sitios remotísimos, atravesando distancias fabulosas con la velocidad del pensamiento. Sin embargo, este movimiento, aunque rapidísimo, no será instantáneo, como explicaremos en seguida.

390. 2. **Existencia.**—Se apoya en varios pasajes de la Sagrada Escritura. Además del texto de San Pablo: *Se siembra en flaqueza y se levanta en poder* (1 Cor. 15,43), que la tradición cristiana ha interpretado siempre del don de agilidad, se citan otros varios, entre los que figuran los siguientes:

Pero los que confían en Yavé renuevan sus fuerzas, y echan alas como de águila, y vuelan velozmente sin cansarse, y corren sin fatigarse (Is. 40,31).

Al tiempo de su recompensa brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral (Sap. 3,7).

3. **Naturaleza.**—Vamos a precisarla en unas conclusiones.

Conclusión 1.ª: La agilidad del cuerpo glorioso es una redundancia de la gloria del alma, en virtud de la cual obedece perfectamente al imperio de la voluntad en el movimiento local y en todas las demás operaciones.

391. He aquí la explicación de Santo Tomás:

«El cuerpo glorioso estará completamente sujeto al alma bienaventurada, no sólo en cuanto que nada habrá en él que resista al espíritu—que esto también lo tenía el cuerpo de Adán—, sino también en cuanto que habrá en él cierta perfección que fluirá del alma gloriosa, en virtud de la cual quedará perfectamente habilitado para la antedicha sujeción; y esta perfección recibe el nombre de *dote* del cuerpo glorioso.

El alma se une al cuerpo no sólo como *forma* del mismo, sino también como *motor*, y en ambos sentidos es preciso que el cuerpo glorioso quede perfectamente sometido al alma. Por donde, así como por la *dote* de sutileza se le sujeta totalmente en cuanto *forma* del cuerpo que le da el ser específico—como ya hemos visto—, así por la dote de agilidad se le sujeta en cuanto motor, de tal suerte que se hace expedito y hábil para obedecer al espíritu en todos los movimientos y acciones del alma» [34].

En la solución de las objeciones añade algunas observaciones interesantes:

«A medida que la virtud del alma que mueve domina más sobre el cuerpo movido, tanto menor es el trabajo que ese movimiento le ocasiona. Y así vemos que los que tienen mayor fuerza o están más acostumbrados a moverse lo hacen con mayor facilidad. Y como después de la resurrección el alma dominará perfectamente al cuerpo tanto por la perfección de su propia virtud como por la habilidad del cuerpo glorioso que le redundará del alma, no habrá ningún trabajo en el movimiento de los bienaventurados» (ad 2).

[28] Cf. III,76,5; *Suppl.*, 83,3 ad 4.
[29] Cf. *Suppl.*, 83,2-5; cf. *Contra gent.*, III,101-102.
[30] Cf. *Suppl.*, 83,2 ad 1; III,28,2 ad 3; 54,1 ad 1; 57,4 ad 2.
[31] Cf. *Suppl.*, 83,2 c. et ad 4; cf. *In Sent.*, 4 dist.44 q.2 a.2 q.ª6 sol.2.8.
[32] *Catecismo del concilio de Trento*, p.1.ª c. 11 n.13.
[33] *Suppl.*, 84, 1.
[34] *Suppl.*, 84,1.

«Por la dote de agilidad, el cuerpo glorioso será hábil no sólo para el movimiento local, sino también para sentir y para ejercitar todas las demás operaciones del alma» (ad 3).

Según estos principios del Angélico Doctor, el alma bienaventurada es como un potentísimo motor que puede imprimir al cuerpo, y se lo imprime de hecho, su propio movimiento; y el cuerpo, obediente al impulso del alma, se lanza con la velocidad del relámpago a donde ella quiere, aunque sea de un extremo a otro de los espacios inmensos que ocupan las estrellas del firmamento.

Conclusión 2.ª: El movimiento de los cuerpos gloriosos, aunque rapidísimo, no será, sin embargo, instantáneo.

392. Santo Tomás explica largamente y con gran profundidad este conclusión, pero su razonamiento puede resumirse en breves palabras. Nuestra alma puede recorrer instantáneamente con el pensamiento distancias inmensas, porque no necesita pasar por el espacio intermedio que separa el punto de partida del punto de llegada; y así podemos pasar mentalmente de España al Japón sin pensar en las naciones intermedias que les separan [35]. Pero esto es imposible a los cuerpos materiales, aunque sean los de los bienaventurados; para trasladarse de un punto a otro tienen que recorrer forzosamente *todo el espacio intermedio que separa esos dos puntos;* y eso podrá hacerse con toda la vertiginosa rapidez que se quiera, pero de ningún modo en un instante indivisible. Porque, por rápido que imaginemos ese movimiento, no hay más remedio que distinguir en él tres instantes: el instante en que deja el punto de partida, el instante del traslado y el instante de la llegada al punto final. Luego el movimiento corporal no puede ser instantáneo.

Santo Tomás lo prueba de manera matemática. He aquí sus palabras:

«Imaginemos un cuerpo Z que se va a mover de A a B. Cuando Z se cuentra todavía en A, es evidente que no se ha movido aún. Ni tampoco se mueve cuando ya está en B, puesto que ha llegado ya al término de su viaje. Luego, cuando se mueva, es preciso que no esté del todo en A ni del todo en B, sino parte en A y parte en B o todo entero en otro tercer lugar, que llamaremos C; o parte en C y parte en A o en B. Pero no podría decirse que no está en ninguna parte, porque nos encontraríamos con una cantidad dimensiva que no tiene sitio donde estar, lo cual es naturalmente imposible. Ni puede decirse que está parte en A y parte en B sin estar de ningún modo en el medio; porque, como quiera que B sea un lugar distante de A, se seguiría que la parte de Z que estaría en B no sería parte continua de la que estuviera en A, porque lo impediría el espacio intermedio entre A y B. Luego hay que concluir que o está todo entero en C o parte en C y parte en otro lugar intermedio entre C y A, al que llamaremos D; y así sucesivamente. Luego es preciso que Z no llegue de A a B sin que pase por todos los intermedios; a no ser que digamos que llega de A a B sin haberse movido, lo cual implica contradicción» [36].

Sin embargo—añade el Doctor Angélico—, el movimiento de los cuerpos gloriosos, aunque no sea rigurosamente instantáneo, será tan vertiginoso que será del todo imperceptible. Incomparablemente superior a la velocidad de la luz, que recorre 300.000 kilómetros por segundo.

Conclusión 3.ª: Los bienaventurados del cielo usarán de la agilidad de sus cuerpos gloriosos sin perder un solo instante de vista la divina esencia, que constituye la gloria principal.

393. La razón es muy sencilla. Dios es inmenso y está absolutamente en todas partes. Si acá en la tierra no le vemos, es porque carecemos de la luz indispensable para verle, que es el *lumen gloriae.* Pero, como el entendimiento del bienaventurado recibirá el *lumen gloriae* de una manera habitual e inamisible, síguese que a cualquier parte adonde vaya se encontrará siempre ante la presencia de Dios. De ellos se puede decir exactamente lo que de los ángeles dice San Gregorio: «Dentro de Dios corren, a cualquier parte adonde se les envíe» [37].

Santo Tomás explica en ese mismo artículo cómo mediante la agilidad podrán los bienaventurados recorrer la Creación entera, solazándose en la contemplación de su belleza y hermosura soberanas, que no son, sin embargo, más que un pálido reflejo de la belleza infinita de Dios.

D) Claridad

394. 1. **Noción.**—La cuarta y última de las cualidades del cuerpo glorioso es la *claridad,* o sea, *cierto resplandor que rebosa al cuerpo de la suprema felicidad del alma* [38]. En virtud de esta admirable cualidad, los cuerpos bienaventurados aparecerán resplandecientes de luz, aunque en grados distintos según los diferentes grados de gloria que sus almas disfruten.

395. 2. **Existencia.**—Consta claramente en la Sagrada Escritura, incluso en el mismo Evangelio. He aquí los principales textos:

Los justos brillarán como el sol en el reino de su Padre (Mt. 13,43).
Brillarán y discurrirán como centellas en cañaveral (Sap. 3,7).
Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas; y una estrella se diferencia de la otra en el resplandor. Pues así en la resurrección de los muertos (1 Cor. 15,41).
Se siembra en ignominia y se levanta en gloria (ibid., 43).
Reformará el cuerpo de nuestra vileza conforme a su cuerpo glorioso (Phil. 3,21).

[35] Cf. I,53,2 obj.2. Santo Tomás explica que ese movimiento se hace instantáneamente, porque en realidad no hay tal movimiento: el alma *no recorre* esos lugares, sino más bien los atrae hacia sí con su pensamiento; lo que es muy distinto (ad 2). Todo verdadero movimiento supone forzosamente un tiempo, incluso el mismo movimiento angélico, como demuestra Santo Tomás (cf. III,53,3).

[36] *Suppl.*, 84,3.
[37] Cf. *Suppl.*, 84,2.
[38] *Catecismo del concilio de Trento*, p.I.ª c.11 n.13.

3. **Naturaleza.**—Vamos a precisarla, como de costumbre, en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: La claridad del cuerpo glorioso es una derivación o redundancia de la gloria del alma, que admite grados muy distintos.

396. He aquí la magnífica exposición de Santo Tomás:

«Es necesario decir que los cuerpos de los santos serán resplandecientes después de la resurrección, porque se nos promete en diferentes lugares de la Sagrada Escritura.

Esta claridad será producida por redundancia de la gloria del alma sobre el cuerpo. Pero, como lo que se recibe en algún recipiente no se recibe al modo del que lo infunde, sino al modo del mismo recipiente, síguese que la claridad, que en el alma es espiritual, se recibirá en el cuerpo como corporal. Por lo mismo, según que el alma tenga mayor claridad por su mayor mérito, así el cuerpo participará de mayor claridad corporal, como consta por el Apóstol cuando dice que *uno es el resplandor del sol, otro el de la luna y otro el de las estrellas* (1 Cor. 15,41). Y así en el cuerpo glorioso se verá o conocerá la gloria del alma, como a través del vaso de cristal se ve el color del líquido que contiene» [39].

En la solución de las objeciones añade datos muy interesantes que completan y redondean la doctrina. He aquí las nuevas principales aportaciones:

1.ª San Gregorio compara los cuerpos gloriosos al oro y al cristal. Al oro, por la claridad; y al cristal, por ser diáfano y transparente. Parece, en efecto, que los cuerpos gloriosos serán, a la vez, transparentes y claros. Porque, aunque hay cosas claras que no son transparentes (v.gr., la luz de una llama), esto sucede cuando la claridad de ese cuerpo se produce por la densidad de sus partes lúcidas, ya que la densidad impide la transparencia. Pero la claridad de los cuerpos gloriosos procederá de una causa muy distinta, o sea, de la gloria del alma. Por donde hay que concluir que la densidad de los cuerpos gloriosos no impedirá que sean perfectamente transparentes, como la densidad del cristal no impide su transparencia (ad 2).

2.ª Pero esta claridad no quitará el color natural del cuerpo; antes bien, lo perfeccionará en grado sumo, como relucen mejor con el resplandor del sol los colores naturales de las cosas (ad 3).

3.ª Las diferentes partes del cuerpo tendrán diferente claridad y resplandor, según lo exija su disposición en el conjunto del mismo; porque así como la gloria del alma redunda en el cuerpo según su modo corporal, distinto del que tiene el alma, así redundará en cada parte del cuerpo según su propio modo. Y así, uno será el resplandor de los ojos, otro el de las manos, etc., según conviene para la hermosura de todo el conjunto corporal (ad 4).

El espectáculo ocular que este colorido variadísimo, resplandeciente de luz y de gloria, producirá ante los ojos de los bienaventurados, es sencillamente indescriptible. Así como no hay dos ángeles iguales, sino que todos son distintos en especie, los cuerpos bienaventurados serán diferentísimos en colorido y resplandor [40], pero todos

[39] *Suppl.*, 85,1.

[40] Sin embargo, habrá muchísimos cuerpos gloriosos que tendrán el mismo grado de resplandor, porque gozarán sus almas del mismo grado de gloria. Tal será el caso de los niños bautizados muertos antes de haber realizado ningún acto meritorio. Como todos ellos reciben en el bautismo el mismo grado de gracia (cf. III,69,8), tendrán todos en el cielo el mismo grado de gloria.

a cual más hermosos. Santo Tomás interpreta bellísimamente el texto de San Pablo que alude a la diferente claridad del sol, de la luna y las estrellas, aplicándolo a Cristo, a la Virgen María y al resto de los bienaventurados. He aquí sus palabras:

«Puede entenderse por el sol a Cristo, de quien dice el profeta Malaquías que es *sol de justicia* (Mal, 4,2). Por la luna, a la Santísima Virgen, de quien se dice en los Cantares que es *hermosa como la luna* (Cant. 6,10). Y por las estrellas ordenadas entre sí, a los demás santos, según aquello de los Jueces: *Desde los cielos combatieron las estrellas* (Iud. 5,20)» [41].

Conclusión 2.ª: La claridad intensísima del cuerpo glorioso no molesta a la vista del que la contempla, sino que le produce gran deleite.

397. Santo Tomás se plantea la objeción a propósito de la luz del sol, que no puede contemplarse directamente sin que dañe y moleste la vista del hombre. ¿Cómo será posible contemplar con los ojos los cuerpos de los bienaventurados, que serán mil veces más resplandecientes que el sol?

La solución es muy sencilla. Será una simple consecuencia de la gloria general del cuerpo, que, en virtud del supremo dominio del alma sobre él, no recibirá sus impresiones directamente de las cosas exteriores, sino a través del alma glorificada, ni obrará sobre los demás directamente, sino a través del alma. Por eso, la luz de los cuerpos gloriosos no actuará sobre los ojos corporales calentando y disgregando sus humores, sino que los recreará dulcemente, como cuando se contempla el brillo intenso de una joya. Por eso en el Apocalipsis (21,11) se nos dice que el brillo de la celestial Jerusalén es *semejante a la piedra más preciosa, como la piedra de jaspe pulimentado* [42].

Santa Teresa habla de una maravillosa visión de la humanidad sacratísima de Cristo, que le produjo grandísima gloria y deleite. Y aunque advierte expresamente que «no la vió con los ojos corporales, sino sólo con los del alma», ni la contempló en todo el esplendor de su majestad, sino sólo «conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria», dice que era mucho más resplandeciente que el sol, a pesar de lo cual no cansa ni atormenta los ojos, sino que les produce grandísimo placer. He aquí el texto teresiano:

«Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó, y hacíaseme harto de mal, porque no se puede decir que no sea deshacerse; mas lo mejor que supe ya lo dije, y así no hay para qué tornarlo a decir aquí. Sólo digo que cuando otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria; en especial ver la humanidad de Jesucristo, Señor nuestro,

[41] *In 1.am ad Cor.*, c.15 lect.6.

[42] Cf. *Suppl.*, 85,2 ad 2.

aun acá, que se muestra Su Majestad *conforme a lo que puede sufrir nuestra miseria;* ¿qué será adonde del todo se goza tal bien?

Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma...

No es resplandor que deslumbre, sino una blancura suave, y el resplandor infuso, que da deleite grandísimo a la vista y no la cansa, ni la claridad que se ve para ver esta hermosura tan divina. Es una luz tan diferente de la de acá, que *parece una cosa tan deslustrada la claridad del sol que vemos,* en comparación de aquella claridad y luz que se representa a la vista, que no se se querrían abrir los ojos después. Es como ver un agua muy clara que corre sobre cristal y reverbera en ella el sol, a una muy turbia y con gran nublado y corre por encima de la tierra» [43].

Esto nos lleva de la mano a examinar la cuestión de si la claridad de los cuerpos gloriosos puede ser contemplada por los ojos no glorificados.

Conclusión 3.ª: La claridad de los cuerpos gloriosos puede ser contemplada también por ojos no glorificados.

398. Santo Tomás lo prueba diciendo, en primer lugar, que, cuando Cristo se transfiguró en el monte, fue contemplado su cuerpo glorioso por los apóstoles Pedro, Santiago y Juan (Mt. 17,1-2); y los mismos condenados del infierno verán los cuerpos gloriosos de los bienaventurados el día del juicio final [44].

La razón es porque la luz, según su propia naturaleza, es apta para iluminar los ojos, y la vista es apta por su propia naturaleza para ver la luz. Por consiguiente, si lo que llamamos luz y claridad en los cuerpos glorificados no pudiera ser vista por cualquier ojo sano, no podría llamarse *luz* en sentido unívoco, sino equívoco; o no serían verdaderos ojos, sino otra cosa distinta. Luego hay que concluir que la claridad del cuerpo glorioso puede verse incluso *naturalmente* y sin milagro alguno por los ojos no glorificados [45].

Al contestar a la objeción de que en este mundo no podemos contemplar sin pena la luz del sol, luego con mayor motivo nos deslumbraría la vista de los cuerpos gloriosos, mil veces más resplandecientes todavía, contesta el Doctor Angélico con la doctrina que ya hemos expuesto en la conclusión anterior. La luz del cuerpo glorioso, procedente del alma y obrando en virtud de ella, no ataca a los ojos corporales calentando y disgregando sus humores, sino recreándoles suavemente como el brillo de una piedra preciosa (ad 2). Lo que confirmó Santa Teresa con su magnífica experiencia mística.

Conclusión 4.ª: Será potestativo de los bienaventurados el que sus cuerpos gloriosos sean o no vistos por los demás.

399. Santo Tomás da dos razones convincentes. La primera es que el cuerpo resucitado de Cristo—prototipo de todos los bienaventurados—se dejaba ver o desaparecía a voluntad propia (cf. Lc. 24, 31). La segunda es por el dominio absoluto que ejercerá el alma sobre él. Todas las operaciones corporales estarán de tal manera bajo el dominio del alma, que podrá a su libre arbitrio suspender su influencia al exterior de modo que no sea visto ni tocado si así pluguiere al alma» [46].

43 SANTA TERESA, *Vida*, c.28 n.3-5.
44 Cf. *Suppl.*, 85,2 arg. *Sed contra.*
45 Cf. *Suppl.*, 85,2 c.

2.º Los goces de los sentidos

Examinadas las cualidades que afectan al cuerpo bienaventurado en general, veamos ahora brevemente los goces que disfrutarán cada uno de sus sentidos.

400. 1. **Existencia.**—Es indudable que los sentidos corporales tendrán en el cielo sus goces correspondientes. Lo exige así la realidad de la resurrección universal con nuestros cuerpos íntegros y la necesidad de que los bienaventurados queden totalmente beatificados: en su alma con todas sus potencias y en su cuerpo con todos sus sentidos.

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y la resuelve con su lucidez habitual. He aquí sus propias palabras:

«Todos los teólogos están conformes en decir que los bienaventurados gozan de sus sentidos corporales. De lo contrario habría que decir que la vida corporal de los santos después de la resurrección se asemejaría más al sueño que a la vigilia; lo cual no es compatible con la perfección de los bienaventurados, ya que en el sueño el cuerpo sensible no alcanza su último desarrollo y perfección» [47].

Y en otro lugar insiste en la misma doctrina con dos nuevos argumentos:

«La potencia junto con su acto es más perfecta que sin él. Pero, como la naturaleza humana alcanzará en los bienaventurados su máxima perfección, hay que concluir que tendrán en acto todos los sentidos corporales.

El cuerpo será premiado o castigado por los méritos o deméritos del alma; pero, como las potencias sensitivas están más cercanas al alma que el resto del cuerpo (ya que los sentidos proporcionan al espíritu las especies de las cosas sensibles, de las que extrae acá en la tierra sus ideas universales), síguese que todos los sentidos serán premiados en los buenos con los deleites que les correspondan y castigados en los malos con los dolores y penas a que se han hecho acreedores» [48].

401. 2. **Naturaleza.**—Los goces de los sentidos corporales, como todo el conjunto de la gloria del cuerpo, será una mera redundancia y derivación de la gloria del alma. Porque, aunque es cierto que los objetos exteriores proporcionarán la materia que han de percibir los sentidos corporales, ello no será por inmutación natural de sentido, sino por una inmutación espiritual procedente del alma,

46 *Suppl.*, 85,3; cf. 83,6.
47 *Suppl.*, 82,3.
48 *Suppl.*, 82,4 arg. *Sed contra.* El paréntesis explicativo es nuestro. *(N. del A.)*

como hemos explicado al hablar de la *impasibilidad* del cuerpo glorioso.

402. 3. **Cuáles son.**—Es imposible precisar con exactitud cuáles habrán de ser los goces de los sentidos corporales en el cielo. No podemos hacer sino unas conjeturas muy vagas e imprecisas, a falta de datos revelados en que podamos apoyarnos.

Santo Tomás, y con él la inmensa mayoría de los teólogos, admiten el ejercicio y goce de los cinco sentidos corporales, incluso el del *gusto*, que parece el más ajeno a la vida de los bienaventurados.

a) **Los ojos** contemplarán con indecible deleite la soberana belleza y resplandor de la humanidad sacratísima de Jesucristo con los cinco luceros de sus llagas en sus pies, manos y costado. Ello solo constituirá una alegría y gloria ocular verdaderamente inefable.

También la belleza inmaculada de la Virgen María arrebatará de admiración y de amor a los bienaventurados. Los niños de Fátima, que quizá no la vieron en todo el esplendor de su gloria, sino sólo en la forma imperfecta que sufre nuestra actual miseria y flaqueza, quedaban arrebatados en éxtasis al contemplar la celestial aparición.

La vista de los demás bienaventurados, con sus cuerpos resplandecientes de gloria en tonos variadísimos y con exquisito lujo de matización, constituirá también un espectáculo grandioso, imposible de imaginar en este mundo.

Y luego la variedad inagotable de las criaturas todas, esparcidas por la inmensidad de los espacios. El bienaventurado podrá recorrer la Creación entera en todas direcciones, en excursiones maravillosas realizadas con el avión ultrarrápido de su propia agilidad. Y todo ello sin perder un instante de vista la divina esencia, objeto infinito que constituye la felicidad y gloria esencial del cielo.

b) **El oído** percibirá las divinas alabanzas que subirán hasta el trono de Dios de boca de los bienaventurados [49] y será recreado por armonías maravillosas, de las que las más sublimes de la tierra no son sino debilísimos ecos. San Francisco de Asís fue recreado en esta vida, en un éxtasis inefable, con un instrumento músico pulsado por un ángel, y creyó morirse de felicidad y de gloria.

c) **El olfato** será recreado con suavísimos y fragantísimos perfumes, ya que ése es su objeto propio y de otra manera no quedaría beatificado.

d) **El gusto** tendrá sus deleites apropiados, aunque parece cosa cierta que los bienaventurados no comerán ni beberán ,ya que ninguna necesidad tienen de ello, puesto que sus cuerpos no sufrirán jamás desgaste alguno y dependerán enteramente del alma, que les comunicará su propia inmortalidad.

Algunos Santos Padres—entre los cuales San Agustín—y muchos teólogos, fundándose en los episodios evangélicos en los que Cristo resucitado comió con los apóstoles (Lc. 24,41-43; Io. 21,12-15; cf. Act. 10,41), llegaron a decir que también los bienaventurados comen en el cielo, no para alimentarse, sino para ejercicio y deleite del gusto. Pero esta razón no convence, ya que el sentido del gusto puede ser beatificado en su acto propio sin ponerse en contacto con alimento alguno, y es más natural que sea así dada la

[49] Santo Tomás dice expresamente que en el cielo habrá alabanzas *vocales*—*in patria erit laus vocalis*—, no porque Dios lo necesite o sea más perfecta la alabanza vocal que la interna, sino para ejercicio del lenguaje y deleite de los sentidos (*Suppl.*, 82, 4 ad 4).

inutilidad de los alimentos en la vida bienaventurada. Como explica Santo Tomás, Cristo comió para manifestar a sus discípulos la realidad de su cuerpo resucitado, pero de ningún modo asimiló aquellos alimentos [50].

e) **El tacto**, finalmente, gozará de deleites purísimos y delicadísimos, cuya verdadera naturaleza y alcance no podemos precisar en este mundo.

Esto es lo que la pobre razón humana alcanza a discurrir en torno a los goces de los sentidos corporales en el cielo. Sea de ello lo que fuere, es cierto que habrán de ser beatificados de algún modo, y no podrían serlo en su propia naturaleza específica sino proporcionándoles los objetos que les son propios: a la vista, los colores; al oído, los sonidos, y así a todos los demás. Hacemos completamente nuestras las siguientes palabras del P. Ruiz Amado:

«Así que no sabemos lo que allí veremos, pero sí que nuestros ojos estarán perpetuamente llenos del deleite mayor que puede procurarles la vista de los más bellos objetos. No sabemos lo que allí oiremos, pero sí que nuestros oídos estarán eternamente llenos del placer que aquí les causan las más suaves músicas y dulces palabras. Ignoramos qué oleremos, gustaremos y tocaremos en el cielo corpóreo, sino que nuestro olfato, nuestro gusto y nuestro tacto estarán perpetuamente gozando el mayor deleite que aquí pueden producirnos sus más gratas impresiones. Y estos goces no estarán limitados por la condición material de los sentidos; porque no procederán de sus impresiones, sino del manantial de la visión y el amor bienaventurados.

Cada uno recuerde, pues, los placeres en que ha gozado más con cada uno de sus sentidos y potencias, aquellos momentos fugaces de deleite sumo, que tal vez ha gustado un instante, y piense que otros deleites incomparablemente mayores se posesionarán de sus sentidos, constituyéndolos en *estado de gozo*, sin decaer por la continuidad de las impresiones; porque no dependerán de las operaciones orgánicas, sino brotarán de la fuente perenne de deleites abierta en el alma bienaventurada por la clara visión de la divina gloria.

Y sobre esto piense cada cual que tendrá allí siempre cuanto apetezca y más le agrade; sea el conocimiento de cosas siempre nuevas, o la conversación de personas amadas, o el trato con lo más escogido en ciencia y santidad que ha producido el humano linaje, todo eso lo tendremos en el cielo si nos quedan ganas de apetecerlo.

Aunque bien podrá ser que, como a los que están ardientemente enamorados se les hace indiferente e insípido todo lo que no toca o no dice relación a la persona amada, así los moradores del cielo de tal manera estén sumergidos y anegados en Dios, que nada apetezcan sino en Dios; conociéndolo en Dios, amándolo en Dios y gozándose de ello en Dios, y bañándose eternamente en aquel océano de gozo que de este conocimiento, amor y gozo de Dios rebosará y se derramará, no sólo en el alma, sino también en todas las potencias y sentidos del cuerpo resucitado y bienaventurado [51].

[50] *Suppl.*, 81,4 ad 1; cf. *Quodl.* 3 a.5. Sobre la teoría de la pretendida manducación en el cielo véase BROGLIE, *De fine ultimo* (París 1948) apéndice 6, que la defiende con mucho empeño.

[51] P. RUIZ AMADO, *El cielo*, p.76-77.

SECCION 3.ª: PROPIEDADES ESENCIALES DE LA BIENAVENTURANZA

403. Examinadas ya las cuestiones fundamentales en torno a la gloria de las almas y de los cuerpos bienaventurados, veamos ahora cuáles son las propiedades esenciales de la bienaventuranza del cielo. Entendemos por tales aquellas que fluyen espontánea y necesariamente de la esencia misma de la visión beatífica.

No todos los teólogos enumeran las mismas. Algunos señalan más, otros menos; pero lo más corriente y común es señalar estas tres: el *amor a Dios* perfectísimo y necesario, la *impecabilidad* de los bienaventurados y la *eternidad* de la gloria. Como vamos a ver al explicarlas una por una, esas tres propiedades están tan íntimamente relacionadas entre sí, que la segunda no es más que una consecuencia lógica de la primera, y la tercera, una consecuencia inevitable de las otras dos.

A) El amor perfectísimo y necesario a Dios

Es la primera propiedad que se desprende inmediatamente de la visión beatífica. El bienaventurado, al contemplar con su entendimiento, elevado por el *lumen gloriae*, el piélago insondable de las infinitas perfecciones de Dios y ver cómo en todas ellas flota una bondad infinita, se lanza hacia El con un ímpetu amoroso imposible de describir. Los mayores éxtasis de los grandes místicos experimentales; los deliquios amorosos de una Santa Catalina de Siena, de una Santa Teresa de Jesús, de un San Juan de la Cruz; el rapto mismo de San Pablo, arrebatado hasta el tercer cielo, no son sino pálidos reflejos y lejanísimas resonancias del amor inefable que abrasa las entrañas de los bienaventurados.

Vamos a precisar en forma de conclusiones algunas características y efectos de este inefable amor beatífico del alma bienaventurada.

Conclusión 1.ª: Los bienaventurados en el cielo aman a Dios con todas las fuerzas de su alma en su máxima tensión.

404. El apóstol San Pablo, al hacer el elogio de la virtud de la caridad, dice expresamente que las profecías tendrán su fin, las lenguas cesarán, la ciencia se desvanecerá, pero la caridad permanecerá para siempre: *La caridad no pasa jamás* (1 Cor. 13,8). Es la virtud eterna, que brillará incandescente e inextinguible en el corazón de todos los bienaventurados.

Santo Tomás pregunta en un artículo interesantísimo de la *Suma Teológica* si la caridad puede ser perfecta en esta vida. Y contesta que sólo puede serlo de una manera *relativa*, ya que su perfección absoluta es privilegio de los bienaventurados. Escuchemos sus palabras:

«La perfección de la caridad puede entenderse de dos maneras; por parte del objeto amado y por parte del sujeto que ama. Por parte del objeto amado es perfecta aquella caridad que le ama tanto como es digno de ser amado. Ahora bien: como Dios es infinitamente amable, puesto que es la suma e infinita bondad, es imposible que ninguna criatura finita pueda amarle tanto como merece ser amado. Luego en este sentido no puede ser perfecta la caridad de ninguna criatura, ya que sólo Dios se ama a sí mismo tanto como merece ser amado.

Por parte del que ama será perfecta la caridad de alguien cuando logre amar con todas sus fuerzas y energías. Lo cual puede ocurrir de tres maneras. La primera, cuando *todo el corazón del hombre se lance hacia Dios de una manera siempre actual. Y ésta será la perfección de la caridad en la patria;* pero no es posible en esta vida, ya que la flaqueza humana no sufre estar siempre y en todo momento pensando en Dios y lanzándose hacia El por el amor.

Otra manera es cuando el hombre toma la determinación de entregarse al servicio de Dios y de las cosas divinas, abandonando todas las otras cosas en la medida en que lo consientan las necesidades de esta vida. Y esta caridad es posible en esta vida, pero no es común a todos los que están en gracia, sino que afecta únicamente a los perfectos.

La tercera, en fin, es aquella que pone habitualmente en Dios su afecto, de tal modo que nada piense ni quiera que sea *contrario* a ese divino amor. Y ésta es la perfección común a todos los que poseen la gracia y la caridad» [1].

Según esta magnífica doctrina del Angélico, sólo en el cielo lograremos cumplir en toda su extensión el primer mandamiento de la ley de Dios, que en el Evangelio se formula del siguiente modo: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente. Este es el más grande y el primer mandamiento* (Mt. 22,37-38). En esta vida estamos obligados a *tender* hacia este ideal—por eso es *obligatoria* a todos los cristianos la tendencia a la perfección cristiana, que consiste precisamente en el cumplimiento perfecto de ese gran *mandamiento* [2]—, pero solamente en el cielo lograremos cumplirlo en toda su integridad y perfección. Allí amaremos a Dios con un amor incomparablemente más intenso que el de los mayores santos y místicos experimentales en este mundo; si bien ese amor intensísimo ya no será meritorio en la patria, porque no será libre, sino absolutamente *necesario*, como veremos en la siguiente conclusión.

«Será la unión transformante consumada, como la *fusión* de nuestra vida con la vida íntima del Altísimo, que se inclinará hacia nosotros para atraernos definitivamente hacia sí. Por este amor nos alegraremos, ante todo, de que Dios sea Dios, infinitamente santo, justo y misericordioso; por este amor adoraremos todos los designios de su Providencia con vistas a su gloria, a la manifestación de su bondad, y nos someteremos plenamente a El, diciéndole: *No a nosotros, Señor, no a nosotros, sino a tu nombre bendito da gloria* (Ps. 113,1). Será el acto supremo de la más alta de las tres virtudes teologales, la única que ha de durar eternamente. Sólo Dios puede amarse infinitamente en la misma medida en que es amable, pero cada bienaventurado le amará continuamente con todas sus fuerzas, y no habrá ya ningún obstáculo a este amor» [3].

[1] II-II,24,8; cf. 184,2.
[2] Hemos expuesto ampliamente esta doctrina en otro libro. Cf. ROYO MARÍN, *Teología de la perfección cristiana* (BAC) n.118-123.
[3] GARRIGOU-LAGRANGE, *La vida eterna y la profundidad del alma*, p.5.ª c.4 p.336.

Conclusión 2.ª: Los bienaventurados en el cielo aman a Dios con amor de complacencia, de benevolencia y de amistad perfectísimo, y con amor de concupiscencia enteramente depurado de toda imperfección.

405. Para entender el sentido profundo de esta conclusión hay que tener en cuenta que el amor, en general, puede dividirse de muchas maneras. Las principales que aquí nos interesan son cuatro: de *complacencia*, de *benevolencia*, de *amistad* y de *concupiscencia*.

a) EL AMOR DE COMPLACENCIA es aquel que descansa en las perfecciones del ser amado, complaciéndose y solazándose en ellas únicamente porque son excelencias y bienes del amado, sin tener para nada en cuenta si aquellas perfecciones nos reportan a nosotros algún beneficio. Es el *puro amor*, sin mezcla alguna de egoísmo o interés propio, que quieren expresar aquellos versos: «Aunque no hubiera cielo, yo te amara; y aunque no hubiera infierno, te temiera» (cf. II-II,27,3).

b) EL AMOR DE BENEVOLENCIA es aquel con el cual queremos el bien del ser amado *(bene* = bien, *volencia* = querer) y quisiéramos aumentárselo si pudiéramos, aunque no nos reporte a nosotros ninguna ventaja. Es todavía un amor purísimo, sin mezcla de egoísmo o de interés. De este amor procede el *celo* por la gloria de Dios que devora el corazón de los santos (cf. I-II,28,4).

c) EL AMOR DE AMISTAD es el que se establece entre dos amigos y supone la mutua benevolencia y comunicación de bienes. Tiene algo de interesado, pero es noble y elevado, puesto que los verdaderos amigos se dan mutuamente y de todo corazón todo cuanto tienen (cf. II-II,23,1).

d) EL AMOR DE CONCUPISCENCIA es aquel que busca en el objeto amado la propia utilidad del que ama. Es un amor egoísta o interesado, que, cuando para obtener esa utilidad no repara en el empleo de cualquier medio lícito o ilícito, puede llevar a los mayores desórdenes y extravíos. Sin embargo, este amor puede ser lícito y honesto cuando se guarda el debido orden; y así podemos amar a Dios en *primer lugar por sí mismo* (con los tres amores anteriores), y *en segundo lugar, en cuanto que en El se encuentra nuestra suprema felicidad y bienaventuranza*. Este último aspecto es el que corresponde a la virtud teologal de la esperanza (cf. II-II,17,2).

Esto supuesto, decimos que los bienaventurados aman a Dios con todos estos amores, depurado el último de todo rastro o vestigio de imperfección. Y así:

a) Le aman con amor intensísimo de *complacencia*, alegrándose y gozándose de que Dios sea Dios, infinitamente feliz de sí mismo, y cuyas perfecciones son tan absolutas y excelsas, que nada absolutamente le falta y nada pueden añadirle las criaturas todas. Los bienaventurados se sienten dichosísimos de ver a Dios infinitamente feliz, y se gozan de esto mil veces más que de su propia felicidad.

b) Le aman también con amor perfectísimo de *benevolencia* y quisieran aumentarle su felicidad infinita, si fuera posible. Arden en deseos de que todas las criaturas amen y glorifiquen a Dios, y es de creer que, por modos y procedimientos que ahora desconocemos, se pasarán la eternidad trabajando en extender la gloria de Dios por todos los ámbitos de la Creación. No olvidemos que es probabilísimo que se encuentren habitados otros muchos astros de la Creación, si no con criaturas humanas—que es menos probable—, al menos con seres racionales, que pueden amar y glorificar a Dios de mil maneras. Habrá, pues, campo dilatadísimo para que los bienaventurados puedan desahogar el celo por la gloria de Dios que les devora y abrasa.

c) Le aman con dulcísimo amor de *amistad* al sentirse correspondidos por Dios con infinita ternura de Padre y de Amigo: *Ya no os llamo siervos, sino amigos*, dijo Jesús a sus discípulos (Io. 15,15); y esto mismo repite Dios a todos los bienaventurados en la dulce intimidad de la gloria.

d) Le aman, finalmente, con amor de *concupiscencia* (en cuanto es el bien infinito, que constituye su propia felicidad), pero depuradísima de todo egoísmo e imperfección. Porque ven claramente que Dios quiere que se gocen en El, poniendo en este goce su propia felicidad y perfección. Por eso le aman con amor de concupiscencia perfectísimo; o sea, más porque Dios lo quiere así que por las ventajas inmensas que ese amor les proporciona.

Escuchemos al P. Garrigou-Lagrange explicando a su modo estas mismas ideas:

«Aquí en la tierra amamos a Dios no solamente como el bien sobrenatural deseable, objeto de la esperanza, sino que le amamos por *sí mismo*, y más que a nosotros, por su infinita bondad, muy superior a sus dones, y queremos que El sea conocido, amado y glorificado; que sus imprescriptibles derechos sean reconocidos, que «su nombre sea santificado, que se haga su voluntad»; todo esto queremos por amor a El. Es éste un *amor de amistad*, por el que queremos para Dios el bien que le pertenece, como El mismo quiere el nuestro; hasta desde aquí participamos en su vida íntima con una vida común sobrenatural *(convictus, convivere)*, mediante una comunión espiritual entre El y nosotros [4].

Esta caridad debe durar eternamente. Sería un error, incluso una herejía, pensar que el amor de Dios en el cielo no es más que la consumación de la esperanza que nos hace desear a Dios como nuestro bien supremo. Ya en la tierra, el acto de esperanza, que puede existir en un alma en estado de pecado mortal, es notablemente inferior al acto de caridad, y el amor de Dios en el cielo será el acto perfecto de caridad. Será un amor por el que el alma se superará a sí misma, amará incesantemente a Dios por sí mismo, saldrá de sí misma, por así decir; será el éxtasis ininterrumpido del amor [5]. Será un amor hecho de admiración, de respeto, de gratitud, sobre todo de amistad, con la sencillez y la intimidad que ésta supone, amor con toda su ternura y con toda su fuerza; el amor del niño que se sumerge, en cierto modo, en la mirada amorosa y en la ternura del Padre y que quiere para su Padre todo lo que le conviene, mientras que el Padre le hace partícipe de su propia felicidad. Dios nos dirá: «Entra en mi felicidad infinita»: *Intra in gaudium Domini tui* (Mt. 25,21). *Venid, benditos de mi Padre* (Mt. 25, 34). No amaremos nunca a Dios tanto como El nos ama a nosotros, pero el Espíritu Santo nos inspirará, sin embargo, un amor digno de El» [6].

[4] Cf. II-II,23,1: *Si la caridad es amistad.*
[5] I-II,28,3: «Si el *éxtasis* es efecto del amor: cuando uno ama con amor de amistad, éste *sale* espontáneamente *fuera* del amante, porque quiere bien y hace bien al amigo».
[6] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., ibid., p.334-336.

Conclusión 3.ª: El amor de los bienaventurados a Dios es soberanamente voluntario y espontáneo, pero no libre. Aman a Dios necesariamente, de suerte que no podrían dejarle de amar, a no ser que Dios les suspendiera la visión beatífica, lo que no ocurrirá jamás.

406. Es una consecuencia obligada de la visión beatífica. Mientras los bienaventurados contemplen la esencia divina—y es *de fe* que la contemplarán eternamente, sin un momento de interrupción—, es imposible que dejen de amar a Dios con toda la intensidad de su alma y con todas las fuerzas de su corazón. Para que los bienaventurados pudieran suspender un instante su acto de amor a Dios en su máxima tensión sería menester que Dios se les ocultara un momento, suspendiéndoles la visión beatífica; pero esto no ocurrirá jamás en el cielo, puesto que es *de fe* la eternidad de la bienaventuranza. Mientras dure la visión, durará el amor en toda su plenitud. Tan imposible es suspender en el cielo el acto de amor como dejar de ver la luz con los ojos abiertos y perfectamente sanos.

Escuchemos de nuevo al P. Garrigou-Lagrange explicando esta misma doctrina:

«En la tierra, nuestro amor a Dios es libre, porque no vemos a Dios cara a cara. Dios nos aparece muy bueno bajo un aspecto y puede parecernos demasiado exigente por otro; algunos de sus preceptos pueden desagradar a lo que subsiste en nosotros de egoísmo y orgullo; por consiguiente, nuestro amor a El es, a la vez, libre y meritorio. En la patria celestial; en cambio, veremos la infinita *Bondad tal cual es*, y será imposible encontrar en ella el más mínimo aspecto que pueda desagradarnos y alejarnos de ella, el más mínimo pretexto para no amarla sobre todas las cosas, para no preferirla a cualquier cosa o para suspender un solo instante nuestro acto de amor, en el que no habrá ni sombra de cansancio. La infinita Bondad, vista inmediatamente, colmará tan perfectamente nuestra capacidad de amar, dice Santo Tomás, que la atraerá irresistiblemente, aún más que en los éxtasis de este mundo, en los cuales el amor de Dios sigue siendo aún libre y meritorio. *Será una feliz necesidad de amar*, dicen los tomistas [7]. Y aquí descubrimos una vez más, y a mayor abundamiento, la profundidad desmedida de nuestra alma, especialmente de nuestra voluntad, de nuestra capacidad de amor espiritual, que sólo Dios, visto cara a cara, puede colmar [8].

Nuestro amor a Dios en el cielo será, pues, soberanamente espontáneo, en modo alguno forzado; pero ya no será libre; no podremos no amar a Dios contemplado cara a cara. Este amor no estará por *debajo* de la libertad y el mérito (como un acto irreflexivo e involuntario de la sensibilidad), sino que estará *por encima de la libertad y el mérito*, como el amor espontáneo que Dios se tiene a sí mismo desde toda la eternidad, común a las tres personas divinas. Dios ama necesariamente su bondad infinita. Por la misma razón, en la visión beatífica, nuestro acto de amor a Dios, que de ella resulta necesariamente, no será jamás interrumpido y no podrá jamás perder nada de su fervor» [9].

7 No habrá ya indiferencia de juicio ni de voluntad; la indiferencia que hay respecto a cualquier objeto que se ofrece como bueno bajo un aspecto *y no bueno o insuficiente bajo otro* (cf. I-II,10,2).

8 Cf. I,105,4: «La voluntad puede ser movida por cualquier bien, como por su objeto propio; pero sólo por Dios puede ser movida eficaz y adecuadamente. Solamente Dios es el bien universal, por lo que sólo El colma la voluntad y la mueve suficientemente como objeto».

I-II,4,4: «La bienaventuranza final consiste en la visión de la divina esencia, que es la misma bondad por esencia; por lo que la voluntad del que ve la esencia de Dios *ama necesariamente en orden a Dios* todo cuanto ama; mientras que la voluntad de quien no contempla la esencia divina ama necesariamente todo lo que ama bajo la razón común de bien conocido».

Los tomistas enseñan comúnmente, al comentar la I-II,4,4: «De la vida beatífica se sigue una feliz necesidad de amar, incluso en el ejercicio del amor. La voluntad de los bienaventurados, en efecto, está completamente saciada, inundada y rendida por el sumo Bien, claramente intuido».

Conclusión 4.ª: El amor beatífico de los bienaventurados llena y satisface por completo las aspiraciones inmensas del corazón humano y su sed insaciable de amar y ser amado.

407. Cedemos la palabra una vez más al P. Garrigou-Lagrange, que explica hermosamente esta sublime doctrina:

«San Agustín, en el sermón 362,29, habla admirablemente de este tema. Ese pasaje es citado por Bossuet en el sermón 4 para la fiesta de Todos los Santos:

«San Agustín ha escrito: *Toda nuestra actividad será un amén, un aleluya* (*amén* quiere decir: *esto es verdad;* y *aleluya* es la expresión de la alabanza en la adoración y de la acción de gracias). Pero no os contristéis considerando esto de una manera carnal, y no digáis que, si alguno empezase, manteniéndose en pie, a decir siempre *amén, aleluya*, se consumiría en seguida en el tedio y terminaría por adormecerse repitiendo estas palabras. Este *amén*, este *aleluya*, no serán en modo alguno expresados con sonidos que pasan, sino con el sentimiento del alma, enardecida de amor. Porque ¿qué significa este *amén?* ¿Qué quiere decir *aleluya? Amén*, esto es verdad; *aleluya*, load a Dios. Dios es la Verdad inmutable, que no conoce ni defecto, ni progreso, ni disminución, ni aumento, ni la mínima tendencia a la falsedad. Verdad eterna, estable, permanece para siempre incorruptible.

Así es que diremos efectivamente *amén*, pero con una saciedad insaciable: con saciedad, porque nadaremos en la perfecta abundancia; pero con una saciedad siempre insaciable, si se puede hablar así, porque este Bien, que satisface siempre, producirá en nosotros un gozo siempre nuevo. Cuanto más *insaciablemente sedis saciados de la verdad*, tanto más diréis a esta insaciable verdad: *Amén;* ¡es verdad! *Quam ergo insatiabiliter satiaberis veritate tam insatiabili veritate dices: Amen.* Tranquilizaos y mirad; será una continua fiesta».

Será un *eterno reposo* en una *acción soberana* que no cesará nunca y que será, en cierto modo, siempre nuevo: el reposo en Dios eternamente poseído sobre y más que nosotros mismos.

Los filósofos griegos han discutido sobre si la felicidad se encuentra en el placer en movimiento o en el placer en reposo. Aristóteles demuestra que el gozo más alto se encuentra en la realización, en el perfeccionamiento de la actividad normal, la cual no tiende ya hacia su fin, sino que lo posee y reposa en él [10]. Y esto es lo que se realiza eminentemente en la felicidad del cielo.

El gozo que allí se experimenta es una hartura siempre nueva, porque *su novedad no cesa*. El primer instante de la visión beatífica dura para siempre, como una eterna mañana, una eterna primavera, una eterna juventud.

Gozo que encuentra su explicación en la felicidad misma de Dios. Dios posee su vida totalmente y simultáneamente en el único instante de la inmóvil eternidad. No puede envejecer. No hay para El ni pasado ni

9 GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., ibid., 334-336.

10 *Etica a Nicómaco*, X c.4.5.8: «El placer se añade al acto como a la juventud su flor». Y el mayor gozo es el que resulta del acto más elevado de la más elevada facultad, es decir, del conocimiento intelectual de Dios, unido al amor del Bien supremo.

futuro, sino una eternidad presente, que contiene eminentemente toda la sucesión de los tiempos, como el que se halla sobre la cima de una alta montaña abarca de una mirada el vastísimo panorama que se extiende ante él. Del mismo modo, Dios posee simultánea y totalmente, *tota simul*, su vida, sin principio ni fin; tal es la definición de la eternidad.

Podemos hacernos una idea de esta riqueza pensando en Mozart, que, según se dice, al componer una melodía la sentía presente *toda de una vez* en la ley musical que la engendraba; sentía ya el fin al componer el principio. Del mismo modo, los grandes científicos abarcan de una sola mirada toda su ciencia.

Ahora bien: la visión beatífica de los santos es medida también por el único instante de la inmóvil eternidad. De modo que el inmenso gozo del instante de su ingreso en el cielo no cesará jamás: su novedad, su frescura, será eternamente presente. Por tanto, la visión beatífica de los santos será siempre nueva, y lo mismo el gozo que de ella resultará» [11].

Conclusión 5.ª: Del amor beatífico brotará, como una simple redundancia, un gozo intensísimo y una paz inalterable, que inundarán el alma del bienaventurado de inefable felicidad.

408. El gozo.—Santo Tomás prueba hermosamente en la *Suma Teológica* que el gozo es un efecto y consecuencia del amor [12]. Pero, como el amor a Dios que experimentan los bienaventurados es intensísimo, hay que concluir lógicamente que el gozo que de él resultará será de la misma intensidad.

Es el gozo inefable del que ha alcanzado para siempre su *último fin*, que consiste en una felicidad inenarrable que nadie le podrá jamás arrebatar. Los bienaventurados descansan y se hunden en un océano de gozo, que llena por completo las profundidades de su alma y satisface por completo las aspiraciones de su corazón, sin que puedan apetecer o desear absolutamente nada más. Es el cumplimiento de aquel *entra para siempre en el gozo de tu Señor* (Mt. 25,21), que les anega en un océano insondable de felicidad. Lo dijo Cristo, y sus palabras no pasarán jamás: *Nadie será capaz de quitaros vuestro gozo* (Io. 16,22).

409. La paz.—La paz es otro efecto intrínseco del amor, según el Doctor Angélico [13]. Se define, como es sabido, *la tranquilidad del orden* (San Agustín).

En el cielo, todo estará en perfectísimo orden. Desde el punto de vista individual, el cuerpo estará perfectamente sometido al alma, y el alma perfectamente a Dios. Entre todos los bienaventurados reinará una concordia entrañable y un orden absoluto. Dios lo será *todo en todas las cosas* (1 Cor. 15,28). Jamás la menor disonancia vendrá a perturbar aquel maravilloso concierto y armonía. El resultado será una paz inefable: la paz de Dios, que sobrepuja todo entendimiento (Phil. 4,7) y de la que ahora apenas podemos formarnos una idea lejana, imperfecta y obscura.

[11] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., ibid., p.336-339.
[12] Cf. II-II,28,1.
[13] Cf. II-II,29,3.

B) Impecabilidad de los bienaventurados

Otra de las admirables propiedades que se desprenden necesariamente de la visión beatífica es la absoluta *impecabilidad* de los bienaventurados. Se funda en gran parte en el amor intensísimo y *necesario* con que los bienaventurados aman a Dios; pero no es ésa la única razón, como vamos a ver a continuación.

Vamos a dar, ante todo, unas nociones sobre la impecabilidad en general y sus diferentes clases.

410. 1. **Noción.**—La impecabilidad no es otra cosa que la *imposibilidad de pecar*. Pero hay que distinguir cuidadosamente sus diferentes clases para dilucidar esta cuestión con garantía de acierto.

411. 2. **Clases.**—Los teólogos señalan diversas clases de impecabilidad, asignando cada una de ellas a sujetos muy distintos. Las principales son las siguientes:

1.ª IMPECABILIDAD NATURAL, ESENCIAL O ABSOLUTA.—Es propia y exclusiva de Dios. Sólo El es acto puro sin mezcla de potencialidad alguna, y, por lo mismo, sólo El es la bondad pura y absoluta, en la que repugna natural, esencial y absolutamente el menor pecado o imperfección [14].

Esta misma impecabilidad absoluta le corresponde también a Cristo-Hombre, quien, en virtud de la unión hipostática, es *personalmente* el mismo Dios; por lo cual es absolutamente impecable, aun prescindiendo de su carácter de comprehensor (bienaventurado) y de la plenitud de su gracia habitual [15].

2.ª IMPECABILIDAD PARTICIPADA.—Esta es la que corresponde o puede corresponder a las criaturas, aunque en formas muy distintas según sea el tipo de participación. Las principales son dos:

a) IMPECABILIDAD METAFÍSICA.—Es aquella que afecta a un sujeto al que le es imposible pecar por una dificultad u obstáculo que se lo impide *intrínseca y metafísicamente*. Esta es la impecabilidad propia de los bienaventurados, como probaremos en la conclusión [16].

b) IMPECABILIDAD MORAL.—Es aquella que impide el pecado por una asistencia *extrínseca* al sujeto, haciéndolo *moralmente* imposible mientras dure o permanezca. Tal es la llamada *confirmación en gracia* que tuvo la Santísima Virgen María desde el primer instante de su concepción inmaculada, los apóstoles después de Pentecostés y acaso algunos otros santos al llegar a las cumbres de la unión con Dios transformativa [17].

Todo esto supuesto, establecemos la siguiente

[14] Cf. *De veritate*, 24,7.
[15] Cf. III,18,1 ad 4; *In III Sent.*, d.12 q.2 a.1-2.
[16] Cf. *De veritate*, 24,8.
[17] Cf. *De veritate*, 24,9 c et ad 2. Cf. SAN JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*, 22,3.

Conclusión: Los bienaventurados en el cielo son metafísica e intrínsecamente impecables en virtud de la visión y del amor beatíficos.

412. Todos los teólogos católicos, sin excepción, admiten y proclaman que los bienaventurados en el cielo son de suyo *impecables*. Más aún: la impecabilidad consiguiente o *de hecho* es una verdad de fe divina, que consta con toda claridad en la Sagrada Escritura y en la tradición cristiana.

Pero discuten los teólogos cuál es la raíz o razón de ser de esa impecabilidad, o sea, cuál es el fundamento de la impecabilidad antecedente o *de derecho* en los bienaventurados. He aquí las principales opiniones:

1.ª Escoto y algunos de sus discípulos dicen que lo que hace impecables a los bienaventurados es una *asistencia extrínseca de Dios*, que les sostiene en el bien, impidiéndoles apartarse del mismo y haciéndoles, por consiguiente, imposible el pecado [18].

2.ª Santo Tomás, y con él toda su escuela y la inmensa mayoría de los teólogos, habla de una impecabilidad *intrínseca al estado de bienaventuranza*, de tal suerte que el pecado es metafísicamente imposible por el solo hecho de gozar de la visión beatífica. Pero al explicar la causa próxima e inmediata que produce tal resultado se dividen los pareceres. He aquí las principales opiniones:

a) Durando lo atribuye exclusivamente a la *visión* beatífica; pero no en cuanto supone tan sólo la visión de la divina esencia, sino en cuanto que en ella ve el bienaventurado reflejadas en el Verbo todas las cosas y acciones que corresponden al mismo bienaventurado y todas las circunstancias que podrían inducir su voluntad al bien o al mal. De esta manera se precave cualquier defecto en el entendimiento práctico, o error especulativo, o cualquier otra inconsideración que pudiera conducir al pecado [19].

b) Según otros, la visión beatífica excluye el pecado *por el amor beatífico* que de ella naturalmente se sigue. La visión sola no bastaría, ya que no tiene por sí misma ninguna repugnancia formal o virtual con el pecado, que consiste en el consentimiento de la voluntad [20].

c) Otros, finalmente, dicen que basta cualquiera de las dos cosas —la visión o el amor beatíficos—para hacer a los bienaventurados impecables; de suerte que lo son por dos capítulos, cualquiera de los cuales bastaría para hacerles intrínsecamente impecables. Si bien la raíz última y fundamental es la *visión*, ya que el amor beatífico la supone necesariamente y es imposible sin ella.

Esta última es, nos parece, la verdadera explicación, que defienden la mayoría de los teólogos siguiendo las huellas del Angélico Doctor [21], y que hemos recogido en la conclusión que vamos a probar inmediatamente.

18 Escoto, *In* 1, d.1 q.4; d.49 q.4; q.6.
19 Durando, *In* 2, d.7 q.1; d.23 q.1.
20 Prefieren esta opinión Suárez *(De ultimo fine hominis,* 10,1,9), que la atribuye a Capréolo y Soto; y Medina *(In I-II,* q.4 a.4), atribuyéndola a Vitoria.
21 Cf. I,62,8; I-II,4,4; 5,4; *De veritate,* 24,8.

Prueba de la conclusión:

El argumento fundamental es tan profundo como sencillo. Todo pecado —mortal o venial—supone necesariamente un acto del entendimiento y otro de la voluntad. El entendimiento, *advirtiendo* que lo que va a hacer es un pecado, y la voluntad, *aceptando* aquella acción a pesar de todo. Pero la voluntad no aceptaría jamás lo que el entendimiento le propone si no se lo presentara como un *bien* (real o aparente), puesto que el bien es el objeto de la voluntad, como el color lo es de los ojos o el sonido del oído. El entendimiento tampoco aceptaría ningún acto desordenado si se le presentase ante él como un puro *error*, ya que el objeto del entendimiento es la *verdad*, como el de la voluntad es el bien. Luego el entendimiento, al presentarle a la voluntad la acción pecaminosa como un bien, incurre en una tremenda equivocación: ha confundido un bien *aparente* (v.gr., el placer que tal acción producirá al hombre), tomándole como un bien real: lo ha visto como *verdadero*, siendo así que sólo lo es *aparentemente*, pero en realidad es falso. Por consiguiente, todo pecado supone siempre y necesariamente un gran *error* en el entendimiento, que, alucinado por las pasiones o por su propia precipitación irreflexiva, ha tomado como verdadero lo falso y como bien un mal.

Ahora bien: la visión beatífica excluye intrínseca e infaliblemente la posibilidad de todo error. El entendimiento del bienaventurado contempla cara a cara la divina esencia, identificada en absoluto con la primera Verdad infinita y eterna, que *llena por completo la capacidad intelectual del bienaventurado, agotándola y rebasándola infinitamente*. La inteligencia del bienaventurado queda, por así decirlo, *anegada en un océano de Verdad*, en el que no puede producirse la infiltración del más pequeño error. Y al no ser posible el error en el entendimiento, se le cierra *ipso facto* la puerta al pecado, haciéndole intrínseca y metafísicamente imposible.

A la misma conclusión hay que llegar examinando el acto de la voluntad bienaventurada, que no es otro que el *amor beatífico*. Es cierto que el amor supone la visión y no podría darse sin ésta, ya que la voluntad es potencia ciega y no ve por su cuenta absolutamente nada: tiene que presentarle su objeto—el bien—el entendimiento, que es luz. Pero, presupuesta la visión beatífica como condición esencial, el amor beatífico es un nuevo y segundo argumento que bastaría por sí mismo para demostrar la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados.

En efecto: el objeto de la voluntad, como es sabido, es el bien (real o aparente, pero siempre bajo la razón de bien). En esta vida solicitan el amor de la voluntad gran número de bienes *particulares*, más o menos reales, más o menos verdaderos. Por eso la voluntad fluctúa tan fácilmente de unos bienes a otros, aceptando ya éstos, ya aquéllos, ya los de más allá. La razón de estos cambios tan frecuentes y desconcertantes es muy sencilla: el entendimiento le presenta a la voluntad esos bienes *particulares* no como bienes absolutos y totales, sino relativos y parciales; le descubre, al lado de aspectos halagadores, otros aspectos defectuosos y antipáticos. Y así, v.gr., al presentarle un placer voluptuoso prohibido por la ley de Dios, se lo presenta en parte como una cosa halagadora y atrayente (como un placer corporal, que constituye un *bien* para el cuerpo); pero, al mismo tiempo, le hace ver que aquello es un pecado, va contra la ley de Dios, y en ese sentido es un mal. La voluntad duda y vacila, no sabe a qué carta quedarse; pero al fin, vencida y subyugada por aquel bien aparente—que las pasiones exaltadas le presentan como mucho mayor de lo que en realidad es—, sucumbe ante el bien corporal y lo acepta, a pesar de ver, por otra parte, que le ocasiona un daño espiritual. El pecado se ha producido por culpa de un bien

imperfecto y particular que ha seducido a la pobre voluntad. Esta, la voluntad, no ha quedado conforme; dio su consentimiento a regañadientes, se lo arrancó casi a viva fuerza el ímpetu de las pasiones. Y por eso, al sentir las primeras punzadas de la desilusión y del remordimiento, se vuelve furiosa contra las que de tal manera la engañaron y sobreviene el acto tardío de arrepentimiento y de dolor por la falta cometida. Esta es la explicación de los cambios y fluctuaciones de la pobre voluntad en este mundo.

En el cielo, estas fluctuaciones serán imposibles. El entendimiento del bienaventurado, arrebatado en éxtasis por la visión beatífica, le presentará a la voluntad la divina esencia como bien infinito y absoluto, en el que están concentrados de manera total y exhaustiva todos los bienes particulares habidos y por haber, rebasándolos infinitamente. La voluntad, al contemplar aquel inmenso bien que el entendimiento le presenta, saldrá fuera de sí con un ímpetu de amor que ahora apenas podemos imaginar. *Quedará anegada en el Bien infinito*, del mismo modo que el entendimiento quedó anegado en la primera e infinita Verdad. Es imposible que ningún bien perecedero y caduco pueda venir a disputarle la posesión de ese Bien infinito; y, aunque viniera, la voluntad le rechazaría instantáneamente con soberana indignación. Como hemos visto más arriba, la voluntad ama a Dios de una manera plenamente voluntaria y espontánea, con todas sus fuerzas y energías; pero, a la vez, de una manera *necesaria*, no libre, puesto que, mientras dure la visión beatífica, la voluntad no puede dejar de amar. Luego, en virtud de esta psicología del *amor beatífico necesario*, el pecado es intrínsecamente imposible en los bienaventurados.

De manera que los bienaventurados son *intrínsecamente impecables*, tanto por parte del entendimiento (visión beatífica indeficiente) como por parte de la voluntad (amor beatífico necesario).

Todavía podría añadirse otro tercer argumento por parte de las pasiones corporales, que en esta vida son la causa inmediata de la inmensa mayoría de los pecados de los hombres. En el cielo—como hemos expuesto ampliamente al hablar de la gloria del cuerpo—, el alma ejerce un dominio pleno y absoluto sobre su cuerpo, que le obedece perfectísimamente en todo. Todas las acciones y movimientos corporales proceden en el bienaventurado del influjo y moción de su alma gloriosa, de tal suerte que jamás el cuerpo toma la iniciativa absolutamente en nada. Luego es imposible que se levanten en él apetencias desordenadas que puedan poner en peligro la paz y serenidad del alma, empujándola al error o al pecado.

¡Qué grande, pues, será el sosiego y tranquilidad de los bienaventurados, sabiendo con certeza infalible que jamás el pecado vendrá a perturbar su espíritu y arrebatarles su felicidad inenarrable! Los santos suspiraban en esta vida por esta dichosa imposibilidad de pecar y pedían al Señor les sacase de este miserable destierro para ponerles a cubierto de los asaltos de la tentación y del pecado. Realmente el cristiano no tiene derecho a mirar a la muerte como una desgracia a la que hay que resignarse, sino como la puerta mil veces bendita que nos abrirá el paso hacia el descanso y felicidad eterna. Tenía razón Santa Teresa cuando decía:

> Ven, muerte, tan escondida,
> que no te sienta venir,
> porque el gozo de morir
> no me vuelva a dar la vida.

C) Eternidad del cielo

Inmensa será la gloria de los bienaventurados; exquisitos los deleites de sus sentidos corporales; admirables las cualidades de sus cuerpos gloriosos; verdaderamente inefable la felicidad de la visión clara e intuitiva de la divina esencia. Pero todo ello palidecería y se convertiría en nada si algún día tuviera que llegar a un término infranqueable. Así como el infierno dejaría de ser tal si no pesara sobre él la imponente eternidad, así también un cielo prolongado por unas cuantas trillonadas de siglos—todas las que se quieran—, pero desembocando fatalmente en la nada o en algún término extracelestial, habría perdido automáticamente toda su grandeza y sublimidad.

Pero es de fe que el cielo y el infierno son eternos. Lo ha revelado el mismo Dios, y su palabra divina no puede fallar. Ya lo vimos con relación al infierno. Vamos a verlo ahora con relación al cielo. He aquí el último aspecto que vamos a examinar en este capítulo.

Conclusión: La bienaventuranza del cielo es eterna, y, por lo mismo, no terminará jamás. (De fe.)

413. Esta conclusión es de *fe divina*, expresamente contenida en la Sagrada Escritura y solemnemente definida por la Iglesia. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Lo dice clara y abiertamente en multitud de pasajes. He aquí unos pocos por vía de ejemplo:

Pero los justos viven PARA SIEMPRE, *y su recompensa está en el Señor, y el cuidado de ellos en el Altísimo* (Sap. 5,15).

Y los justos irán a la vida ETERNA (Mt. 25,46).

Mis ovejas oyen mi voz, y yo las conozco y ellas me siguen, y yo les doy la vida ETERNA, *y no perecerán para siempre, y nadie las arrebatará de mi mano* (Io. 10,27).

Y así estaremos SIEMPRE *con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras* (1 Thes. 4,18).

Pues por la momentánea y ligera tribulación nos prepara UN PESO ETERNO DE GLORIA *incalculable* (2 Cor. 4,17).

b) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—Lo ha definido solemnemente como verdad de fe. He aquí algunas declaraciones:

SÍMBOLO DE LOS APÓSTOLES: «Creo... en la vida perdurable» (Denz. 7).

CONCILIO IV DE LETRÁN: «Todos los cuales resucitarán con sus propios cuerpos que ahora llevan, para recibir según sus obras buenas o malas: los réprobos, castigo eterno con el diablo; y los elegidos, *gloria sempiterna* con Cristo» (Denz. 429).

BENEDICTO XII: «Definimos que... las almas de los santos... tienen vida y descanso *eterno*..., y que, en ellos, la visión y fruición continuará sin ninguna intermisión... por toda la *eternidad*» (Denz. 530).

CONCILIO DE TRENTO: «Si alguno dijere que el justo por sus buenas obras... no merece verdaderamente el aumento de la gracia, *la vida eterna*

y la consecución de la misma vida eterna (a condición, sin embargo, de que muriere en gracia), y también el aumento de la gloria, sea anatema» (Denz. 842).

c) La razón teológica.—Es una consecuencia inevitable de la impecabilidad intrínseca de los bienaventurados, que hemos demostrado más arriba. En efecto: la privación de la visión beatífica no podría sobrevenirles a los bienaventurados sino en castigo de algún pecado que cometieran, ya que lo contrario sería un castigo injusto impuesto a un inocente, lo que repugna absolutamente a la santidad y justicia de Dios. Pero, como el pecado es metafísicamente imposible en el cielo—según ya vimos—, síguese que jamás se les privará de ese inmenso bien. Luego la bienaventuranza del cielo es eterna por su misma naturaleza.

Escuchemos al Doctor Angélico explicando con su lucidez habitual esta doctrina:

«Si hablamos de la beatitud perfecta que esperamos después de la presente vida, Orígenes sostuvo, siguiendo el error de algunos platónicos, que el hombre podía retornar a la miseria después de haber alcanzado la última felicidad.

Tal opinión es falsa, como se patentiza por dos razones. Primera, por la noción general de beatitud. Siendo ésta «un bien perfecto y suficiente», por fuerza tiene que aquietar el deseo y alejar todo mal, pues naturalmente desea el hombre retener el bien que posee y obtener la seguridad de conservarlo; de lo contrario, habría de afligirle el temor de perderlo o el dolor por la certeza de su privación. Implica, pues, la verdadera beatitud que el hombre tenga persuasión cierta de que nunca ha de verse despojado del bien que posee. Y si esta convicción responde a la verdad, de hecho el hombre nunca se verá privado de la beatitud; pero, si es falsa, es ya un mal el tener una opinión falsa, porque lo falso es el mal de la inteligencia, como lo verdadero es su bien, según el Filósofo. No habría, pues, felicidad verdadera en quien aún subsistiese algún mal.

Lo mismo se patentiza considerando el concepto propio de beatitud. Hase demostrado ya que la perfecta beatitud consiste en la visión de la divina esencia. Ahora bien: es imposible que uno que ve la divina esencia quiera no verla; porque, si alguno quiere carecer de un bien que posee, es porque es insuficiente y desea otro más pleno en lugar de él, o bien lleva aneja alguna incomodidad, por la que reporta el fastidio. Mas la visión de la divina esencia colma al alma de todos los bienes, uniéndola a la fuente de toda bondad. Por esto dice el Salmo: *Quedaré saciado cuando tu gloria apareciere* (Ps. 16,15). Y el libro de la Sabiduría: *Me vinieron todos los bienes con ella* (Sap. 7,11), a saber: con la contemplación de la sabiduría. Tampoco tiene adjunta incomodidad alguna, porque de la contemplación de la sabiduría se dice: *No tiene amargura su conversación, ni su convivencia causa tedio* (Sap. 8,16). Es, pues, manifiesto que, por propia voluntad, el bienaventurado no puede abandonar la beatitud.

Tampoco puede Dios substraérsela, porque, siendo esta substracción una pena, no puede ser infligida por Dios, justo juez, si no es en castigo de una culpa; pero el que ve la esencia de Dios no puede cometer culpa, puesto que esta visión necesariamente implica la rectitud de la voluntad, como ya se dijo.

Asimismo, ningún otro agente puede substraérsela, porque la mente unida con Dios se eleva sobre todos los seres, y por ello ningún otro agente puede apartarla de esta unión. Es, pues, insostenible que el hombre, por vicisitudes de los tiempos, pueda pasar de la felicidad a la miseria, y al contrario; tales cambios temporales no pueden suceder sino a los que están sometidos al tiempo y al movimiento» [22].

III. CONSIDERACIONES MORALES

414. Ya a todo lo largo de este capítulo hemos ido destacando las principales consecuencias prácticas que se desprendían espontáneamente de la doctrina que íbamos exponiendo. Pero no estará de más recoger aquí, siquiera sea brevísimamente, algunas de las más importantes. Son las siguientes:

1. El pensamiento del cielo dulcifica las amarguras de esta vida.—En efecto: por muchos y grandes que sean los dolores y tribulaciones que padezcamos en esta vida, no sufren punto de comparación con el peso inmenso de gloria que nos aguarda en el cielo (cf. 2 Cor. 4,17) si sabemos ahora aceptar la voluntad adorable de Dios, que nos envía o permite esos dolores para nuestro mayor bien. «Tan grande es el bien que espero, que toda pena me da consuelo», decía con razón San Juan de la Cruz.

Que nadie se considere infeliz o desgraciado. Importa muy poco serlo en este mundo durante setenta u ochenta años, que nos parecerán unos instantes cuando los contemplemos desde el cielo a la luz de la eternidad.

¡Qué equivocado anda el mundo cuando considera una terrible desgracia o enfermedad, la pobreza, el sufrimiento, la muerte prematura y otras cosas por el estilo! Los santos lo veían precisamente al revés: alababan y glorificaban al Señor cuando les visitaba con el dolor, y se echaban a temblar cuando todo les salía bien. Tenían una visión exacta de las cosas: las veían tal como las ve Dios y tal como las veremos todos a la luz de la eternidad. Escuchemos al P. Sertillanges [1]:

P. Según esto, ¿el cielo es una compensación admirable de las privaciones de esta vida?

R. El más desgraciado de los hijos de Dios no puede desesperar de su fortuna, porque «le queda todavía un reino entero» (Bossuet).

P. ¿Y es también un consuelo completo para los sufrimientos de este mundo?

R. Así lo proclamarán los escogidos «cuando reconozcan que los días de angustias y congojas fueron más bellos que los días de gozo y alegría» (Carlos Péguy).

No cabe duda de que ésta es la verdad. En el cielo nos alegraremos infinitamente de los dolores y amarguras que hubimos de sufrir en esta vida y le daremos rendidas gracias a Dios por habernos visitado con el dolor. No nos quejemos de las cruces que Dios nos envíe. Ni siquiera las llevemos *resignadamente*, que esta actitud es todavía muy rudimentaria e imperfecta en un cristiano. Llevémoslas

[22] I-II,5,4. Cf. *Contra gent.*, 3,62.
[1] *Catecismo de los incrédulos* l.5 c.5 p.386.

con alegría y amor, pensando que con ellas nos asemejamos más de cerca en este mundo a Jesús, *varón de dolores* (Is. 53,3), y a María, la Reina de los mártires, para asemejarnos después mejor y más de cerca eternamente en el cielo. Los santos empezaron ya desde este mundo a ver con claridad estas cosas tan sublimes, y por eso suspiraban por el dolor y el sufrimiento: «O morir o padecer» (Santa Teresa); «No morir, sino padecer» (Santa Magdalena de Pazzis); «Padecer, Señor, y ser despreciado por Vos» (San Juan de la Cruz).

2. NOS ENSEÑA A DESPRECIAR LAS COSAS DE LA TIERRA.—¿Qué valen mil mundos con todos sus placeres y alegrías comparados con una sola hora en el cielo? Y si pensamos que los placeres de este mundo, tan viles y despreciables en sí mismos, durarán unos instantes fugaces—*mil años son ante Dios como el día de ayer, que ya pasó* (Ps. 89,4)—, ¿como será posible que los tengamos en algo y lleguemos hasta la increíble locura de comprometer nuestros destinos eternos por aquellos instantes de fugacísimo placer?

El cristiano que medite seriamente en el cielo no puede menos de considerar como asco y basura todas las cosas de este mundo en razón de ganar a Cristo (Phil. 3,8). Es preciso haber perdido por completo la razón o la fe para no darse cuenta de estas cosas tan sencillas y elementales.

3. NOS CONSUELA EN LA PÉRDIDA DE LOS SERES QUERIDOS.—La herida más sangrante que el corazón humano puede experimentar en este mundo nos la produce la muerte cuando se nos lleva implacablemente a nuestros seres queridos. Pero ¡qué inmenso consuelo para un corazón cristiano saber con absoluta certeza que la muerte es en realidad un fenómeno *aparente!* Afecta únicamente al cuerpo, y no de una manera definitiva, sino provisional, puesto que habrá de resucitar algún día para unirse otra vez, y ya de manera indisoluble, a su propio cuerpo.

Si tenemos la dicha de pertenecer a una familia cristiana y piadosa, en la que todos sus miembros van desapareciendo de este mundo con las señales de los predestinados, no lloremos su ausencia momentánea: allá arriba se reconstruirá muy pronto toda la familia entre los arreboles y esplendores de la gloria. Entonces veremos claro que, como acertó a decir en un momento de sinceridad un escritor impío, «la vida acá en la tierra es un encuentro ocasional; el verdadero encuentro para no separarse más está en el cielo» (Víctor Hugo).

4. NOS EMPUJA A LA PERFECCIÓN Y SANTIDAD MÁS ENCUMBRADAS. Cualquiera que reflexione despacio que el grado de gloria que disfrutaremos en el cielo—y, por consiguiente, el grado con que glorificaremos eternamente a Dios—depende del grado de perfección y santidad que hayamos alcanzado en este mundo; que nuestros minutos están contados y que, por lo mismo, esta vida, en cierto modo, es más importante que la otra—pues la otra depende de ésta y no al revés—, es imposible que no se sienta fuertemente impulsado a

arrojarlo todo por la borda y dedicarse en adelante con todas sus fuerzas al magno negocio de su propia santificación.

Si los bienaventurados del cielo pudieran volver a la tierra, se entregarían con verdadera ansia a una vida de grandísima perfección y amor de Dios, despreciando en absoluto todas las cosas de la tierra. ¡Lástima grande que la inmensa mayoría de los hombres se pasen la vida entera sin caer en la cuenta de este gran negocio! Se dedican afanosamente a sus actividades humanas, emprenden viajes, organizan empresas financieras, etc., etc., para atesorar lo que, con inmensa miopía y equivocación, llaman una «fortuna». Y no se dan cuenta de que sólo podrán disfrutarla unos cuantos años, si es que llegan a disfrutarla o puede llamarse tal una cosa tan fugaz y perecedera. Y mientras se dedican febrilmente a adquirir aquella infinita miseria, pierden la ocasión de atesorar una verdadera e inmensa fortuna que les haría banqueros y millonarios para toda la eternidad. Es increíble la ceguera de los hombres. La inmensa mayoría de ellos prefieren ser millonarios *setenta años* en este mundo en vez de serlo en el cielo *para toda la eternidad.* No cabe mayor locura e insensatez.

5. NOS IMPULSA A PROCURAR LA SALVACIÓN DE TODOS.—El celo apostólico encuentra en el pensamiento del cielo uno de sus más poderosos incentivos y acicates. Cualquiera que tenga un poco de amor de Dios y se dé cuenta de la soberana trascendencia de la salvación de las almas, por la que Dios mismo no vaciló en hacerse hombre y morir en una cruz, es imposible que no sienta arder en sus entrañas el fuego de un celo impetuoso e impaciente por asegurar la salvación de todos los hombres. Si es sacerdote, no descansará un momento en la búsqueda de las ovejas extraviadas para volverlas sobre sus hombros al redil del Buen Pastor. Si es religioso de vida contemplativa, velará día y noche en oración para asegurar la salvación de los hombres sus hermanos, en cuya frente brilla—por muy alejados que puedan encontrarse todavía de la verdad y del bien—la sangre redentora de Cristo. Si es de vida activa o persona seglar en el mundo, trabajará con todas sus fuerzas en las grandes empresas de apostolado: colegios, instituciones religiosas, Acción Católica, apostolado del propio ambiente, etc., etc., para contribuir también con todos los medios a su alcance a incrementar el Cuerpo místico de Cristo y aumentar de día en día el número de los futuros habitantes del cielo. ¡Qué campo tan ancho y horizonte apostólico tan grande se abre ante el que, después de contemplar la inmensidad del cielo, vuelve sus miradas a este pobre valle de lágrimas y de miserias.

6. NOS ENSEÑA A VIVIR YA DESDE AHORA ENTRE LOS COROS DE LOS ÁNGELES.—Los santos, en efecto, se consideraban *desterrados* en este mundo, lejos de su verdadera patria. San Pablo suspiraba por el cielo, en el que vivía ya con su ilusión y con su anhelo: *nostra autem conversatio in caelis est* (Phil. 3,20). Y algo semejante les ocurría a todos los demás. Suspiraban continuamente por el cielo, y su corazón saltaba de alegría cuando en los últimos momentos de su postrera

enfermedad veían ya entreabiertas las puertas de su verdadera patria: *Alegréme de lo que me decía: Vamos a la casa de Dios* (Ps. 121,1).

Nuestra Santa Teresa de Jesús va quizá a la cabeza de los santos en su ardiente deseo del cielo. Queremos terminar este capítulo, a él dedicado, recogiendo aquellas sus maravillosas estrofas que repetía continuamente muriendo de amor:

Sólo con la confianza
vivo de que he de morir,
porque, muriendo, el vivir
me asegura mi esperanza.
Muerte do el vivir se alcanza,
no te tardes, que te espero,
que muero porque no muero.

Aquella vida de arriba,
que es la vida verdadera,
hasta que esta vida muera
no se goza estando viva.
Muerte, no me seas esquiva;
viva muriendo primero,
que muero porque no muero.

CAPITULO VIII

El fin del mundo

415. Abordamos ahora la cuestión que en teología dogmática suele denominarse *De novissimis mundi*. Se refiere al fin del mundo y a la renovación del mismo, según la enigmática expresión de la Escritura: *Los nuevos cielos y la nueva tierra.*

Muchos teólogos estudian este asunto en una sección aparte, después de haber tratado de todos los novísimos que afectan a cada hombre en particular. Nosotros preferimos seguir el orden cronológico en el que se producirán realmente los hechos, y, por consiguiente, vamos a examinarla antes de hablar de la resurrección de la carne y del juicio final, que serán posteriores al fin del mundo, aunque anteriores a su renovación [1].

Cuatro son las cuestiones principales que vamos a examinar:

1.ª El mundo tendrá fin.
2.ª Signos precursores del fin del mundo.
3.ª Cómo tendrá lugar el cataclismo final.
4.ª La renovación del mundo después de la catástrofe.

Como estas cuestiones, aunque interesantes y sugestivas, tocan tan sólo muy indirectamente al problema de la salvación del hombre, que es el que constituye el tema central de nuestra obra, vamos a examinarlas muy brevemente, aunque con la suficiente extensión para recoger toda la doctrina fundamental.

[1] Cf. *Suppl.*, 74,7.

1. El mundo tendrá fin

416. La Iglesia católica, fundándose en los datos explícitos de la divina revelación, ha creído y enseñado siempre que el mundo actual, tal como Dios lo ha formado y existe en la realidad, no durará para siempre. Llegará día—no sabemos cuándo—en que terminará su constitución actual y sufrirá una honda transformación, que equivaldrá a una especie de nueva creación.

He aquí las pruebas:

1. La Sagrada Escritura.—Lo dice expresamente en muchos lugares del Antiguo y Nuevo Testamento. Por vía de ejemplo citamos los siguientes:

Porque voy a crear cielos nuevos y una tierra nueva, y ya no se recordará lo pasado, y ya no habrá de ello memoria (Is. 65,17; cf. 66,22).

Se oscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmoverán (Mt. 24,29).

El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán (Lc. 21,33).

Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino... (1 Cor. 15,24).

El fin de todo está cercano. Sed, pues, discretos y velad en la oración (1 Petr. 4,7).

En la expectación de la llegada del día de Dios, cuando los cielos, abrasados, se disolverán, y los elementos, abrasados, se derretirán. Pero nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva, en que tiene su morada la justicia, según la promesa del Señor (2 Petr. 3,12-13).

Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido; y el mar no existía ya (Apoc. 21,1).

2. Los Santos Padres.—Todos unánimemente lo enseñan.

3. El magisterio de la Iglesia.—No ha formulado ninguna definición dogmática sobre esta materia. Pero es una verdad que flota claramente en el ambiente del magisterio ordinario y que está íntimamente relacionada con dogmas inconcusos de nuestra santa fe. Por lo mismo, no podría negarse sin manifiesta temeridad y error en la fe.

4. La razón teológica.—La simple filosofía demuestra el carácter contingente, finito, limitado, transitorio y pasajero de las criaturas materiales. Estos rasgos característicos de la materia prueban que no es eterna; tuvo comienzo algún día—por creación divina—y tendrá también su fin.

5. Las ciencias naturales.—Las mismas ciencias naturales confirman claramente que el mundo tendrá su fin. He aquí cómo lo explica Mangenot [2]:

«Los sabios que se ocupan de las ciencias de la naturaleza enseñan también que el mundo no perseverará siempre en su estado actual y que el orden visible de las cosas tendrá su fin. La vida cesará un día sobre la tierra, y la tierra misma será, por su propia naturaleza, arrastrada en la ruina del

[2] En su artículo *Fin du monde*: DTC 5,2508-2509.

universo. Los mismos cielos, o el mundo planetario, que los antiguos creían incorruptibles, no son indefinidamente estables desde el punto de vista mecánico. Los planetas, en efecto, son la sede de acciones que, acumulando sus efectos, llegarán en primer lugar a alargar la duración de la rotación sobre sí mismos hasta el punto de hacerla igual a la de su revolución [3]; y después, en virtud de la resistencia del medio en que se mueven, se precipitarán, finalmente, en el sol, del cual no son sino porciones desgajadas de la nebulosa primitiva. Si el sol no es, a su vez, sino el satélite de una estrella más potente que él, sufrirá la misma suerte de los planetas que dependen de él. Y como todos los astros del universo pasan por las mismas fases, se confundirán, finalmente, en un solo y mismo cuerpo [4]. Está, pues, científicamente demostrado que el universo tendrá fin».

Sea de ello lo que fuere, está del todo claro y fuera de duda que la vida del hombre sobre la tierra no se prolongará eternamente. Después del juicio final no habrá más que cielo o infierno para toda la eternidad. La vida terrestre del hombre habrá terminado para siempre.

2. Signos precursores del fin del mundo

417. En la Sagrada Escritura se nos dice que nadie absolutamente sabe cuándo sobrevendrá el fin del mundo. Cristo resucitado advirtió a sus apóstoles que no les correspondía a ellos conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano (Act. 1,7). Y en el Evangelio les había ya dicho que *de aquel día y aquella hora nadie sabe, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre* (Mt. 24,36). Ya se comprende que el Hijo no lo sabía como formando parte de su mensaje mesiánico que había de comunicar a los hombres, aunque sí como Verbo eterno de Dios.

Sin embargo, la misma Sagrada Escritura nos proporciona ciertos signos o señales por donde puede conjeturarse de algún modo la mayor o menor proximidad del desenlace final. No se nos prohíbe examinar esas señales, pero es preciso tener en cuenta que son muy vagas e inconcretas y se prestan a grandes confusiones, sobre todo por el carácter evidentemente metafórico y ponderativo de muchas de ellas. Buena prueba de esto la ofrece el hecho de que la humanidad ha creído verlas ya en diferentes épocas de la historia que hacían presentir la proximidad de la catástrofe final.

Vamos, pues, con sobriedad y moderación a recoger esas señales, pero guardándonos mucho de llegar a conclusiones demasiado concretas y simplistas. Lo único cierto en esta materia tan difícil y oscura es que nadie absolutamente sabe nada: es un misterio de Dios.

He aquí las principales señales de que nos habla la Sagrada Escritura:

[3] Según esto, la tierra llegaría a emplear un año entero en dar la vuelta sobre su eje, que ahora realiza en veinticuatro horas. *(N. del A.)*

[4] H. POINCARÉ, *Sur la stabilité du système solaire:* Annuaire pour l'an 1898, publicado por el *Bureau des longitudes*, B.p.1-16; cf. X. STAINIER, *La fin du monde:* Rev. Quaest. Scientif., 2.ª serie (Bruselas 1898) t.14 p.379-413.

418. 1.ª **La predicación del Evangelio en todo el mundo.** Lo anunció el mismo Cristo al decir a sus apóstoles: *Será predicado este Evangelio del reino en todo el mundo, testimonio para todas las naciones, y entonces vendrá el fin* (Mt. 24,14). Y también: *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio a toda criatura* (Mc. 16,15). Y en otro lugar: *Seréis mis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, en Samaria y hasta los extremos de la tierra* (Act. 1,8).

Lo cual no hay que entenderlo en el sentido de que todas las gentes se convertirán de hecho al cristianismo, sino únicamente que el Evangelio se propagará suficientemente por todas las regiones del mundo, de manera que todos los hombres que quieran puedan convertirse a él.

Ni se puede decir tampoco que el fin del mundo vendrá inmediatamente después que el Evangelio llegue a los confines de la tierra, sino únicamente que no sobrevendrá antes [5].

419. 2.ª **La apostasía universal.**—Lo anunció también el mismo Jesucristo y lo repitió luego San Pablo. He aquí los principales textos:

Y se levantarán muchos falsos profetas que engañarán a muchos, y por el exceso de la maldad se enfriará la caridad de muchos (Mt. 24,12).

Cuando venga el Hijo del hombre, ¿encontrará fe en la tierra? (Lc. 18,8).

Que nadie en modo alguno os engañe, porque antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición (2 Thess. 2,3).

Ya se comprende que esta apostasía de la fe no será total y absoluta en todo el género humano, ya que la Iglesia no puede perecer. Pero es difícil precisar su verdadero alcance y significación. Algunos teólogos la interpretan en el sentido de que la mayoría de las naciones y pueblos, en cuanto sociedades políticas, renunciarán al cristianismo, de forma que los principios, leyes, escuelas, organización familiar y, en general, toda la vida pública será contraria a las normas de la fe. Al mismo tiempo, la vida individual de la mayor parte de los hombres discurrirá también por cauces contrarios al cristianismo, aunque nunca faltarán del todo almas sinceras que conservarán incontaminado el espíritu cristiano hasta el fin de los siglos.

420. 3.ª **La conversión de los judíos.**—En contraste con esta apostasía casi general, habrá de verificarse la conversión de Israel, anunciada por el apóstol San Pablo (Rom. 11,25-26). Dios permitió la apostasía de su pueblo predilecto para llevar la salud a los gentiles (ibid., v.11). Pero se arrepentirán en su día y volverán a ser injertados como ramas naturales en su propio tronco (v.24), ya que las promesas y dones de Dios son irrevocables (v.29). En definitiva, Dios permitió la apostasía e incredulidad de todos a fin de tener compasión y misericordia de todo el género humano (v.32).

Cuándo habrá de realizarse esta vuelta de Israel a la verdadera fe, en qué medida y proporción, con qué manifestaciones externas...; he ahí otros tantos misterios que nadie absolutamente podría aclarar.

[5] Cf. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 197 n.4: ML 33,900; ibid., 199,48: ML 33,923.

421. 4.ª **El advenimiento del anticristo.**—Consta también en la Sagrada Escritura (2 Thess. 2,3-11; 1 Io. 2,18 y 22). Pero es muy misteriosa la naturaleza del anticristo. Atendiendo a su significación verbal, podría entenderse por tal cualquier manifestación del espíritu anticristiano: el pecado, la herejía, la persecución, etc. Ello justificaría plenamente y a la letra la expresión de San Juan que afirma que el anticristo se halla ya en el mundo (1 Io. 4,3). Pero entre los Santos Padres y teólogos posteriores prevaleció la creencia de que será una persona individual, que desplegará—permitiéndolo Dios—un gran poder de seducción con falsos prodigios, que engañarán a muchos. Finalmente, será vencido y muerto por Cristo *con el aliento de su boca* (2 Thess. 2,8), o sea, con la simple manifestación de su divina voluntad.

422. 5.ª **La aparición de Elías y Henoc.**—Es otra señal misteriosa, que sólo de una manera muy confusa puede apoyarse en la Sagrada Escritura. El profeta Malaquías nos dice hablando de Elías:

Ved que yo mandaré a Elías, el profeta, antes que venga el día de Yavé, grande y terrible. El convertirá el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres... (Mal. 4,5-6; cf. Mt. 17,10-13).

De Henoc nos dice la Sagrada Escritura que *por la fe fue trasladado sin pasar por la muerte, y no fue hallado, porque Dios le trasladó* (Hebr. 11,5).

Muchos Santos Padres—entre los que se cuentan San Agustín y San Jerónimo [6]—interpretan de Elías y Henoc el misterioso episodio de los *dos testigos* que lucharán con el anticristo y serán muertos por él para resucitar después gloriosamente (Apoc. 11,3-13). Pero otros Padres y expositores sagrados dan otras interpretaciones muy diversas, por lo que es forzoso concluir que nada absolutamente se puede afirmar con certeza sobre este particular.

423. 6.ª **Grandes calamidades públicas.**—Jesucristo anuncia en el Evangelio varias de estas calamidades:

Oiréis hablar de guerras y de rumores de guerras; pero no os turbéis, porque es preciso que esto suceda, mas no es aún el fin. Se levantará nación contra nación y reino contra reino, y habrá hambres y terremotos en diversos lugares; pero todo esto es el comienzo de los dolores (Mt. 24,6-8).

Sabido es, sin embargo, que el discurso escatológico de Nuestro Señor—del que están tomadas esas palabras—está lleno de dificultades y misterios. En él se habla unas veces de la ruina de Jerusalén; otras, del fin del mundo, y otras, de ambas cosas a la vez. Es muy difícil señalar exactamente qué es lo que corresponde a cada uno de esos acontecimientos. Ni los Santos Padres ni los modernos exegetas han podido precisarlo con exactitud. Nos parecen, por lo mismo, muy sensatas y acertadas las siguientes palabras de un notable expositor sagrado:

[6] Cf. SAN AGUSTÍN, *In Io.*, tr.4 n.5; *Serm.* 299 n.11; *De civ. Dei*, l.20 c.29: ML 35,1408; 38,1376; 41,703ss.; SAN JERÓNIMO, *In Mal.*, c.4 v.5ss.: ML 25,1576.

«Cristo habla a los suyos como si tuvieran que presenciar aquellos signos de su nueva venida, a pesar de que sabía muy bien que ese nuevo advenimiento estaba muy lejos todavía. ¿Por qué habla así? Pues porque quería que los suyos estuvieran siempre prevenidos para su venida, cuyo tiempo preciso quiso que permaneciera oculto, aunque en algún sentido muy real y verdadero a la muerte de cada uno ocurre el advenimiento de Cristo juez; y por eso se explica que los mismos apóstoles exhorten a los fieles a permanecer siempre preparados para el día del juicio» [7].

El mismo Santo Tomás, a pesar de la época en que escribe, nos dice que nada puede conjeturarse de las descripciones evangélicas. He aquí sus propias palabras, modelo de precisión y exactitud:

«Cuáles sean estas señales, no es fácil saberlo. Porque los signos que leemos en el Evangelio, como dice San Agustín, no pertenecen únicamente al advenimiento de Cristo para el juicio, sino también al tiempo de la destrucción de Jerusalén y al advenimiento con el cual Cristo visita continuamente a su Iglesia. De tal modo, que, si se advierte cuidadosamente, ninguno de ellos puede encontrarse como perteneciente al futuro advenimiento, como dice él mismo; porque los signos que en el Evangelio se tocan, como guerras, terrores y cosas semejantes, ya existieron desde el principio del género humano; a no ser que se diga que entonces se agravarán más y más. Pero hasta qué punto su crecimiento anuncie la proximidad de la venida, es cosa del todo incierta» [8].

3. Cómo se producirá el fin del mundo

424. La Sagrada Escritura nos describe con caracteres apocalípticos el fin del mundo. Los textos son muy abundantes, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. He aquí algunos de los principales:

Porque he aquí que llega Yavé en fuego, y es su carro un torbellino para tornar su ira en incendio y sus amenazas en llamas de fuego. Porque va a juzgar Yavé por el fuego y por la espada a toda carne, y caerán muchos a los golpes de Yavé (Is. 66,15-16).

Y haré prodigios en el cielo y pondré en la tierra sangre y fuego y columnas de humo. Y se cubrirá de tinieblas el sol y de sangre la luna antes que venga el día grande y terrible de Yavé (Ioel 2,30-31).

Luego, en seguida, después de la tribulación de aquellos días, se obscurecerá el sol, y la luna no dará su luz, y las estrellas caerán del cielo, y las columnas del cielo se conmoverán (Mt. 24,29).

Habrá señales en el sol, en la luna y en las estrellas, y sobre la tierra perturbación de las naciones, aterradas por los bramidos del mar y la agitación de las olas, exhalando los hombres sus almas por el terror y el ansia de lo que viene sobre la tierra, pues las columnas de los cielos se conmoverán (Lc. 21,25-26).

¿Qué hay que pensar de todo esto? ¿Cómo deben entenderse esos textos y otros muchos similares? Es preciso confesar que nada se sabe con certeza. Lo único que parece indudable es que esas descripciones a base de la destrucción del mundo por el fuego, de la

[7] KNABENBAUER, *In Lc.* 21,23-28. Cf. SAN GREGORIO M., *In Evang.*, l.2 hom.35 n.1: ML 76,1250.
[8] *Suppl.*, 73,1.

lluvia de estrellas y de la conmoción universal del firmamento, no deben interpretarse al pie de la letra y tal como suenan.

Téngase en cuenta, para entender esas misteriosas descripciones bíblicas, la mentalidad de aquellos a quienes se dirigían. La simple aparición de estrellas fugaces, tan frecuente en las noches de verano; un sencillo eclipse de luna, era para ellos signo de alguna gran calamidad que les amenazaba. Los cielos reflejaban con esas señales la cólera e indignación de Dios. Por otra parte, la tierra había sido profanada por el pecado de los hombres, y las mismas estrellas habían sido sacrílegamente adoradas por él. Era preciso purificar todo eso y volverlo a su prístina santidad. Para ello, nada mejor que ser sometidas al fuego, que era, según ellos, el elemento purificador por excelencia. ¿Qué mucho, pues, que Dios se valga de esta manera de concebir las cosas para anunciar el fin del mundo a base de un cataclismo astronómico y de una renovación de todas las cosas—*los nuevos cielos y las nuevas tierras* de Isaías y San Juan—a base del fuego purificador?

Santo Tomás se esfuerza en explicar largamente las señales astronómicas y, sobre todo, la destrucción del mundo por el fuego, examinando la naturaleza de aquel fuego purificador [9]. Pero téngase en cuenta que todo lo que nos dice de los cuatro «elementos», y especialmente del más «noble» entre ellos, que es el fuego, responde a una concepción antigua de la materia. Esta doctrina de los cuatro elementos, como cualquier otra concepción más moderna y científica del Universo, no puede pretender encerrar en sus estrechos límites el dogma revelado. El teólogo, cualquiera que sea la época a que pertenezca, debe intentar la explicación del fin del mundo de la manera más conveniente y accesible a sus contemporáneos; pero advirtiendo claramente que no hay más que una sola cosa del todo clara e indiscutible: la destrucción o transformación profunda del mundo material, al menos del que afecta más inmediatamente al hombre. Esto basta para salvar el dato de fe. Todas las demás cosas no pueden pasar de simples hipótesis y conjeturas, sujetas siempre a revisión.

El mismo Santo Tomás, a pesar del ambiente medieval en que se mueve y de la concepción de la materia tal como entonces la entendían los sabios, llevado de su formidable instinto teológico, tiene atisbos geniales para una solución más armónica y científica. De hecho admite que el fuego destructor del Universo será de la misma naturaleza que el fuego actual que conocemos, pero obrará entonces como instrumento del poder de Dios, es decir, de un modo que desconocemos enteramente. No ofrece duda ninguna que, según Santo Tomás, ese fuego actuará «sobrenaturalmente». Por lo mismo, el tiempo en que esto se producirá es del todo imprevisible. Si la conflagración final fuera el simple resultado de las leyes de los cuerpos celestes, los astrónomos podrían predecirlo. Pero Santo Tomás considera esta predicción como imposible y contraria a las Escrituras; con lo cual muestra claramente que, para él, el fin del mundo no será el resultado de una evolución natural, como afirma una opinión muy

[9] Cf. *Suppl.*, 73-74.

extendida. Será un acontecimiento querido por Dios, que no está circunscrito a la marcha del Universo, como la muerte de tal ser viviente o la extinción de tal estrella [10].

Téngase en cuenta, finalmente, que cualquiera que sea el modo con que sobrevenga el fin del mundo, afectará únicamente a la tierra y al cielo que la rodea inmediatamente—acaso a todo el sistema solar—, pero de ninguna manera al cielo sidéreo. Lo insinúa con suficiente claridad el apóstol San Pedro al comparar la destrucción final del mundo con el diluvio universal, que le destruyó por el agua (cf. 2 Petr. 3,5-10). En este sentido interpretan ese pasaje de San Pedro San Agustín y Santo Tomás [11].

4. Los nuevos cielos y la nueva tierra

425. Ya hemos dicho más arriba que la Sagrada Escritura nos habla de *nuevos cielos y nuevas tierras* como resultado de la catástrofe final. La palabra *crear* que emplean los oráculos divinos no hay que interpretarla en el sentido de una verdadera creación *ex nihilo*, sino de una profunda purificación, transformación y renovación del mundo actual que conocemos. Isaías, que es el autor de esa expresión, emplea, como es sabido, un lenguaje poético, lleno de imágenes, que significan en nuestro caso esa profunda renovación que hemos dicho. Los nuevos cielos y la nueva tierra estarán maravillosamente adaptados y serán del todo conformes al estado de los justos resucitados, que serán sus moradores.

En su discurso pronunciado en el templo de Jerusalén después de la curación milagrosa del cojo de nacimiento, el apóstol San Pedro declaró que Cristo había subido al cielo hasta que llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (ἀποκατάστασις πάντων), de la que habló Dios por boca de los profetas (Act. 3,21). Esa restauración se refiere a la renovación física y moral del mundo entero en el estado de definitiva perfección al que ha sido destinado. Por eso dice San Pablo que, mientras llega ese momento, *la creación entera gime y siente como dolores de parto* (Rom. 8,22), esperando *ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios* (v.21). Muchos comentadores interpretan también de la renovación futura del mundo entero la restauración que Dios quiere hacer de todas las cosas en Cristo [12], como enseña el apóstol San Pablo (Eph. 1,10).

He aquí, para redondear esta doctrina, algunos fragmentos del precioso capítulo que dedica a esta materia el P. Sertillanges en su magnífico *Catecismo de los incrédulos:*

P. Habéis hablado de unos *nuevos cielos y nueva tierra*, que han de ser como los dominios de la humanidad resucitada; explicaos sobre este particular.

[10] Cf. *Suppl.*, 74,3 c. et ad 2. Véase la nota del P. WEBERT, O. P., a ese artículo en la traducción francesa de la *Suma Teológica* (Desclée, 1935).
[11] Cf. SAN AGUSTÍN, *De civ. Dei*, l.20 c.18: ML 41,684; SANTO TOMÁS, *Suppl.*, 74,4 ad 2.
[12] Cf. MANGENOT, *Fin du monde:* DTC 5,2517.

R. Tened en cuenta, desde luego, que, para que sea renovado el mundo, les basta a los escogidos que sean renovados sus propios ojos. ¡Qué deslumbrados quedaríamos si de repente y como un relámpago se nos manifestara esa danza sublime de los astros y de los átomos! El universo tiene una realidad interior, que no percibimos nosotros, y cuyo total conocimiento, tomado de la divina esencia, será para las almas escogidas equivalente a una verdadera creación.

P. Sin embargo, esto no implica cambio alguno en el mismo mundo.

R. Referente a este cambio ya decíamos arriba que no puede haber más que conjeturas. Estas palabras bíblicas, *los nuevos cielos, la nueva tierra*, no las explican los libros sagrados; y, por tanto, podemos interpretarlas con libertad. Voy a daros la explicación que me parece más conforme al conjunto de la doctrina católica.

P. No deseo otra cosa.

R. Los nuevos cielos y la nueva tierra, cualquiera que sea la manera de concebirlos, se ofrecen al espíritu como una necesidad incontrovertible, una vez admitida la resurrección del cuerpo. Y aun podemos pensar que se imponen desde luego; porque un cuerpo no es más que un fragmento del *universo*, un *microcosmos* hecho a imagen del gran cosmos, con su misma constitución fundamental, sin la cual no serían posibles los cambios del uno en el otro.

P. Sin embargo, decíais que los cuerpos resucitados no asimilan, y que en el sentido fisiológico de la palabra no *viven;* no hay, pues, razón para pensar que entre ellos y el medio en que se desarrollan haya verdaderos cambios vitales.

R. En sustancia así es. No pereciendo el cuerpo inmortal, no hay razón para que se reconstituya por renovación o cambio; basta que funcione, actúe, dé y reciba en ese medio ambiente, aunque sea bajo formas indefinibles para nosotros. Debe, pues, haber cierta homogeneidad entre él y ese medio; y a un *cuerpo espiritual* le corresponde necesariamente un *medio espiritual*.

P. ¿Qué es eso de medio espiritual?

R. No os dejéis fascinar por el valor de esas palabras, cuyo sentido relativo ya hemos explicado. Se trata ciertamente de materia, pero de una materia dotada de otra organización bien distinta y apta a unirse en síntesis admirable con el cuerpo, que se ha transformado, o mejor todavía, que ha prestado a esta transformación, como os decía, sus mismas posibilidades.

P. Y no sois el primero en extrañaros de esta doctrina?

R. Solamente me extrañaría si se tratara de extrañezas demasiado vulgares. Por el contrario, aquí la esencia de la materia se vislumbra bajo tales formas, ofrece tal plasticidad y se substrae tan por entero en sus últimos movimientos a toda combinación fija y a todo empirismo grosero, que, verdaderamente, nada tiene de sorprendente la existencia de otro mundo distinto de éste y cuasi-espiritual con relación a éste. En lugar del conflicto de fuerzas y de trastornos que provoca, se concibe muy bien un orden, un equilibrio armónico, una adaptación espontánea a las gestas del espíritu, que permitiría a éste, como vislumbraba Renán, «coger las riendas del gobierno del mundo». Lo que no era sino un delirio en la cabeza de ese incrédulo puede llegar a ser para el creyente una sistematización legítima. Nada se puede precisar, y cualquier teoría puede mover a risa; pero la orientación general se ve bastante clara, y esto basta para no alargar la controversia. Y, en verdad, nadie, en nombre de la ciencia ni por otro título, tiene derecho a suscribir en falso contra estas magníficas palabras del Apóstol: *La misma creación espera con ardiente deseo la manifestación de los hijos de Dios..., con la esperanza de que también ella se verá libre de la esclavitud de la corrupción, para participar así de la gloriosa libertad de los hijos de Dios* (Rom. 8,19-21).

P. ¿Cuál es, a vuestro modo de ver, en el mundo actual el fenómeno más opuesto a esta manera de concebir las cosas, y que deberá ser abolido por el nuevo orden?

R. A esta pregunta impertinente sólo puede contestarse con una sonrisa; pero, puestos a responder, diría que ese fenómeno es *la degradación de la energía*. Si es verdad, como suponen nuestras teorías termodinámicas, que el universo, abandonado a sí mismo, pierde de día en día su energía utilizable, de tal manera que, permaneciendo la misma suma de energías, éstas tienden cada vez más a una especie de anulación en su actividad, por razón de que todos sus valores activos se igualan y nivelan; si esto es así, nada puede impedir a este universo que «busque su gloria» (Paul Claudel); y esta gloria no puede ser otra que la de servir al espíritu, y más a un espíritu completamente unido a la suprema Energía.

. . . . . .

P. Según esto, ¿el universo será por fin organizado por el alma?

R. Puede ser que sí; al menos si se trata del alma unida a Dios y con Cristo como intermediario. Podemos concebir al mundo nuevo como una prolongación del espíritu y, por consiguiente, sufriendo menos de esa disminución de valor, de ese carácter residual, en que consiste la esencia de la materia, según hemos visto con Santo Tomás y Bergson. El despertar último sería considerado entonces como una especie de taumaturgia, de la que Dios sería la primera fuente, y el agente inmediato el Cristo eterno constituido por todas las almas reincarnadas y solidarias de Jesús, formando con él un solo *cuerpo*. El universo sería una parte del esplendor de las almas, y éstas de Cristo, que es el *esplendor de Dios* (Hebr. 1,3). Así terminaría la redención, no sólo sustancialmente, sino en todas sus manifestaciones. El mundo volvería a su esencia celeste, los lazos de la maternidad quedarían desatados, por decirlo así, bajo el resplandor de espíritu; y quedaría establecido totalmente el orden universal, tal como lo resume el Apóstol: *Todo está sujeto a los escogidos; los escogidos, a Cristo, y Cristo, a Dios*». (1 Cor. 3,22-23).

. . . . . .

P. ¿Y cómo calificáis en el orden moral a esa vida del universo transformado?

R. En el sentido de que será la verdadera vida consumada, puesto que es el pensamiento creador realizado, la forma de los seres adquirida, el fin de los deseos alcanzado, la jerarquía de los valores establecida, la actividad universal lanzada a su camino definitivo, el cual no es precisamente una investigación, ni un tanteo, ni una tentativa tan a menudo combatida, ni una empresa opuesta muchas veces a ella misma, sino el ejercicio armónico de facultades en pleno desarrollo, en relación con objetos perfectos en sí mismos y que no merecen ser recusados.

P. Sin embargo, lo que ahora vemos no habrá sido un bosquejo de ese porvenir.

R. Todas esas estrellas que a manera de nebulosas vagan por el firmamento son como la semilla y como el polen reluciente. *Hasta entonces*, dice San Pablo, *la creación sufre dolores de parto* (Rom. 8,22). Pero así como el polvo de los muertos habrá de dejar sitio a las criaturas eternamente vivientes, y así como las humanidades dispersas en el universo y en la sucesión de los siglos deben juntarse en una sola familia, la familia de los predestina-

dos, así también a la dispersión de los mundos en el éter sucederá, sin duda, una sublime unidad, creada con el sello del espíritu en beneficio de los espíritus y revelando para siempre a los ojos despiertos de los seres las secretas armonías que ahora el tiempo nos oculta [13].

CAPITULO IX

La resurrección de la carne

He aquí otro dogma impresionante de nuestra santa fe católica, que vamos a estudiar con la extensión que se merece dentro del marco de nuestra obra.

El camino que vamos a seguir es el siguiente: después de precisar el estado de la cuestión recogiendo los datos que nos suministra la Iglesia a través de sus definiciones dogmáticas, expondremos la doctrina de la resurrección en la Sagrada Escritura, en la tradición y en la teología católica. A continuación examinaremos algunas cuestiones complementarias y haremos, finalmente, consideraciones morales de orientación práctica.

ESTADO DE LA CUESTION

Vamos a precisarlo exponiendo la doctrina oficial de la Iglesia y los errores y herejías contrarias.

1.º La doctrina católica

426. La resurrección final de los muertos es un dogma de fe católica, expresamente contenido en la Sagrada Escritura y definido solemnemente por la Iglesia con su magisterio infalible. He aquí algunos de los principales símbolos y declaraciones dogmáticas:

1. Símbolo de los Apóstoles: «Creo en la resurrección de la carne» (Denz. 2).

2. Símbolo de San Epifanio: «Condenamos también a los que no confiesen la resurrección de los muertos» (Denz. 14).

3. Fe de Dámaso: «Purificados por su muerte y sangre (de Cristo), seremos resucitados por El el último día en esta misma carne con que ahora vivimos» (Denz. 16).

4. Símbolo del concilio I de Toledo: «Creemos en la resurrección de la carne» (Denz. 20). «Si alguno dijere o creyere que los cuerpos humanos no resucitarán después de la muerte, sea anatema» (Denz. 30).

5. Símbolo de San Atanasio: A cuyo advenimiento (de Cristo) todos los hombres deberán resucitar con sus propios cuerpos, y darán razón de sus propios actos» (Denz. 40).

6. Profesión de fe del concilio XI de Toledo: «Confesamos que se hará la resurrección de la carne de todos los muertos. Creemos que resucitaremos, no en una carne aérea o en cualquier otra carne (como algunos

13 P. Sertillanges, *Catecismo de los incrédulos*, l.5 c.7.

deliran), sino en esta misma en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (Denz. 287).

7. Profesión de fe impuesta a los valdenses por Inocencio III: «Creemos de corazón y confesamos con la boca la resurrección de esta misma carne que ahora tenemos, y no otra» (Denz. 427).

8. Concilio IV de Letrán: «Firmemente creemos y confesamos que todos resucitarán con sus propios cuerpos, los mismos que tienen ahora, a fin de recibir cada uno según sus obras» (Denz. 429).

9. Bula «Benedictus Deus», de Benedicto XII: «Definimos... que, en el día del juicio, todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Cristo con sus propios cuerpos, para dar cuenta de sus propios actos, *a fin de que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo* (2 Cor. 5,10)» (Denz. 531).

Como puede verse a través de estos símbolos de la fe y definiciones dogmáticas, la Iglesia nos enseña tres cosas fundamentales:

1.ª Al fin del mundo todos los muertos resucitarán.

2.ª Esta resurrección será universal, o sea, de todos los hombres sin excepción.

3.ª Todos los hombres resucitarán con los mismos cuerpos que tuvieron en esta vida, y no otros.

Estas tres verdades, explícitamente propuestas en los anteriores documentos, se imponen a todos como *dogmas de fe* que a nadie es lícito discutir. Y de ellas se desprende que todos los hombres resucitarán simultáneamente; que la muerte ya no volverá a tener imperio alguno sobre ellos, y que, por consiguiente, todos los cuerpos resucitados, elegidos o condenados, serán incorruptibles. Volveremos más ampliamente sobre esto.

2.º Errores y herejías contrarias

427. La resurrección de la carne fue negada por los *gentiles*, que se reían de San Pablo oyéndole hablar de ella en el Areópago de Atenas (Act. 17,32). Entre los judíos la negaron los *saduceos*, a quienes confundió el Señor (Mt. 22,23). Desde los tiempos apostólicos comenzaron a surgir las herejías en contra de la resurrección. San Pablo tuvo que redargüir a ciertos habitantes de Corinto que la negaban también (1 Cor. 15,12), y a *Himeneo y Fileto, que, extraviándose de la verdad, dicen que la resurrección se ha realizado ya* (2 Tim. 2,17). Posteriormente negaron la resurrección, o enseñaron doctrinas falsas en torno a ella, los *seleucianos, herminianos, gnósticos, maniqueos, priscilianistas, valdenses, albigenses, socinianos* y otros herejes, entre los que destaca Celso. Entre los *protestantes* circulan también errores relativos a la resurrección, sobre todo entre los liberales. Finalmente, los modernos *racionalistas, materialistas* y *panteístas* hacen eco a aquellos viejos errores y herejías.

I. EL HECHO DE LA RESURRECCION

Vamos a verlo en las dos fuentes de la divina revelación: la Sagrada Escritura y la tradición cristiana.

A) La resurrección en la Sagrada Escritura

La doctrina de la resurrección de la carne consta expresamente en multitud de lugares de la Sagrada Escritura, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Nos limitaremos a recoger aquí algunos de los más importantes.

428. 1. Antiguo Testamento.—Se citan principalmente los siguientes textos:

a) El profeta Daniel escribe:

Entonces se alzará Miguel, el gran príncipe, el defensor de los hijos de tu pueblo, y será un tiempo de angustia, tal como no lo hubo desde que existen las naciones hasta ese día. Entonces se salvarán los que de tu pueblo estén escritos en el libro. Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión. Los que fueron inteligentes brillarán con esplendor de cielo, y los que enseñaron la justicia a la muchedumbre resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas (Dan. 12,1-3).

Este texto, según los mejores exegetas, se refiere primariamente al resurgir del pueblo judío después de la opresión sufrida bajo Antíoco Epifanes. Sin embargo, admiten también los exegetas que, bajo la luz profética, relaciona Daniel ese resurgir del pueblo con la resurrección final de la humanidad ante el supremo Juez.

b) Más claro es el testimonio del libro segundo de los Macabeos. En el sublime relato del martirio de los siete hermanos ante su propia madre—que constituye uno de los capítulos más emocionantes de toda la Sagrada Escritura (2 Mach. 7)—se leen los siguientes apóstrofes que lanzan los mártires al tirano que les atormenta:

Tú, criminal, nos privas de la vida presente; pero el Rey del universo nos resucitará a los que morimos por sus leyes a una vida eterna (v.9).

Del cielo tenemos estos miembros, que por amor de sus leyes yo desdeño, esperando recibirlos otra vez de El (v.11).

Más vale morir a manos de los hombres, poniendo en Dios la esperanza de ser de nuevo resucitado por El. Pero tú no resucitarás para la vida (v.14).

Y la admirable madre, que estaba viendo morir entre torturas a sus hijos, les exhortaba con increíble valor a sufrir el martirio con la esperanza puesta en la futura resurrección:

Yo no sé cómo habéis aparecido en mi seno, no os he dado yo el aliento de vida, ni compuse vuestros miembros. El Creador del universo, autor del nacimiento del hombre y hacedor de todas las cosas, ése misericordiosamente os devolverá la vida si ahora por amor de sus santas leyes la despreciáis (v.22-23).

No temas a este verdugo—le decía al último y más pequeño de sus hijos—, *antes muéstrate digno de tus hermanos, y recibe la muerte, para que en el día de la misericordia me seas devuelto con ellos* (v.29).

No cabe hablar más claro ni expresar con mayor fuerza la esperanza en la futura resurrección. Así lo interpretan los Santos Padres y exegetas católicos.

c) En este mismo libro segundo de los Macabeos se lee otro testimonio insigne. En el campo de batalla cayeron multitud de soldados israelitas, y, habiéndoles encontrado bajo sus túnicas objetos consagrados a los ídolos, interpretaron los judíos que aquellos soldados habían caído en castigo de este pecado. Entonces, Judas Macabeo, el jefe de todos,

exhortó a la tropa a conservarse limpios de pecado, teniendo a la vista el suceso de los que habían caído; y mandó hacer una colecta en las filas, recogiendo hasta dos mil dracmas, que envió a Jerusalén para ofrecer sacrificios por el pecado; obra digna y noble inspirada en la esperanza de la resurrección; pues si no hubiera esperado que los muertos resucitarían, superfluo y vano era orar por ellos. Mas creía que a los muertos piadosamente les está reservada una magnífica recompensa (2 Mach. 12,42-45).

Otros muchos lugares se citan del Antiguo Testamento [1], pero de difícil interpretación exegética con relación al problema que nos ocupa. Veamos ahora los principales testimonios, del Nuevo Testamento, mucho más claros y explícitos que los del Antiguo.

429. 2. Nuevo Testamento.—Vamos a recoger por separado las enseñanzas de Jesucristo y las de sus apóstoles San Pablo y San Juan:

a) ENSEÑANZA DE JESUCRISTO.—El Salvador del mundo habló repetidas veces de la resurrección de los muertos en términos claros y explícitos que no dejan lugar a la menor duda. He aquí los pasajes más importantes:

Díjoles Jesús: Los hijos de este siglo toman mujeres y maridos. Pero los juzgados dignos de tener parte en aquel siglo y en la resurrección de los muertos ni tomarán mujeres ni maridos, porque ya no pueden morir, y son semejantes a los ángeles e hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección (Lc. 20,34-36).

No os maravilléis de esto, porque llega la hora en que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio (Io. 5, 28-29).

Porque ésta es la voluntad de mi Padre: que todo el que ve al Hijo y cree en El tenga la vida eterna, y yo le resucitaré en el último día (Io. 6,40).

Nadie puede venir a mí si el Padre, que me ha enviado, no le trae, y yo le resucitaré en el último día (Io. 6,44).

El que come mi carne y bebe mi sangre, tiene la vida eterna y yo le resucitaré en el último día (Io. 6,54).

Díjole Jesús: Resucitará tu hermano. Marta le dijo: Sé que resucitará en la resurrección, en el último día. Díjole Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque muera, vivirá; y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre (Io. 11,23-26).

[1] He aquí los principales: Iob 19,25-27; Os. 6,1-2; Is. 26,19-21; Ez. 37,1-14; Sap. c.3.4 y 5.

b) Enseñanzas de San Pablo.—El gran Apóstol hace de la resurrección de los muertos un dogma fundamental para los cristianos. Vuelve una y otra vez sobre él, poniendo como ejemplar y prototipo de nuestra resurrección la propia resurrección de Jesucristo. Escuchemos algunos pasajes:

Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si la resurrección de los muertos no se da, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe (1 Cor. 15,12-14).

Pero no; Cristo ha resucitado de entre los muertos como primicias de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos. Y como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados (ibid., 15,20-21).

Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitan los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace si no muere. Y lo que siembras no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo, o algún otro tal. Y Dios le da el cuerpo según ha querido, a cada una de las semillas el propio cuerpo...

Pues así en la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción y resucita en incorrupción. Se siembra en ignominia y se levanta en gloria. Se siembra en flaqueza y se levanta en poder. Se siembra en cuerpo animal y se levanta cuerpo espiritual (ibid., 15,35-42).

En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta —pues tocará la trompeta—, los muertos resucitarán incorruptos, y nosotros seremos inmutados (ibid., 15,52).

Sabiendo que quien resucitó al Señor Jesús, también con Jesús nos resucitará (2 Cor. 4,14).

No queremos, hermanos, que ignoréis lo tocante a la suerte de los muertos, para que no os aflijáis como los demás que carecen de esperanza...

... pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras (1 Thess. 4, 13-18).

c) La visión de San Juan.—El vidente de Patmos recoge en su maravilloso Apocalipsis una impresionante visión relativa a la resurrección de los muertos y al juicio final. He aquí sus palabras:

Vi un trono alto y blanco, y al que en él se sentaba, de cuya presencia huyeron el cielo y la tierra y no dejaron rastro de sí. Vi a los muertos, grandes y pequeños, que estaban delante del trono; y fueron abiertos los libros, y fue abierto otro libro, que es el libro de la vida. Fueron juzgados los muertos según sus obras, según las obras que estaban escritas en los libros. Entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras. La muerte y el infierno fueron arrojados al estanque de fuego; ésta es la segunda muerte, el estanque de fuego; y todo el que no fue hallado escrito en el libro de la vida fue arrojado en el estanque de fuego (Apoc. 20,11-15).

Estas son las principales enseñanzas que acerca de la resurrección de los muertos se nos revelan en las Sagradas Escrituras. En ellas aparecen con toda claridad y transparencia todos los elementos fundamentales que más tarde elaborarán los Santos Padres y los teólogos para darnos una doctrina completa y sistematizada de este imponente dogma de nuestra santa fe católica. Veamos muy brevemente lo que nos dice la tradición cristiana, para detenernos después un poco más en la exposición teológica sistematizada.

B) La resurrección en la tradición cristiana

Ninguna enseñanza más clara en la tradición cristiana que la fe y esperanza en la futura resurrección. He aquí algunas referencias.

430. 1. **Los Santos Padres.**—Apenas es necesario decir que los Santos Padres, unánimemente y con la mayor claridad y precisión, enseñan la doctrina cristiana de la resurrección de los muertos. No podemos detenernos a recoger aquí los textos innumerables [2].

431. 2. **Los cementerios.**—La costumbre tradicional en la Iglesia de enterrar a los muertos en lugares sagrados es una prueba de la fe y esperanza en su resurrección futura. Precisamente la palabra cementerio (del griego κοιμητήριον) significa *dormitorio*, lugar de reposo o descanso. De ahí proceden la multitud de epitafios sobre las tumbas cristianas alusivas al «sueño», a la «dormición en paz», al «descanso» de los muertos allí enterrados. En las catacumbas de Roma aparecen multitud de pinturas, imágenes y alegorías sepulcrales en las que se ve, v.gr., a Lázaro resucitando de su sepulcro, a Ezequiel volviendo a la vida los huesos áridos, al ave fénix resucitando de sus propias cenizas (como creían entonces), a un huevo de gallina de donde sale un polluelo, etc. La sepultura en los cementerios cristianos fue siempre considerada como una especie de *siembra* que deposita en la tierra un cuerpo corruptible para resucitar después incorruptible e inmortal. Este simbolismo de la futura resurrección—tan emocionante y consolador—es una de las principales razones que motivan, en la disciplina de la Iglesia, la prohibición de incinerar los cadáveres, hasta el punto de negarles la sepultura eclesiástica a los que hayan ordenado quemar el suyo (cf.n. 167).

432. 3. **El culto de las reliquias.**—La costumbre de venerar las reliquias de los santos, sobre todo de los mártires, se remonta a los orígenes mismos de la Iglesia. Santo Tomás la justifica diciendo que «debemos venerar sus reliquias y principalmente sus cuerpos, que fueron templos y órganos del Espíritu Santo, que en ellos habitaba y obraba, y tienen que configurarse con el cuerpo de Cristo por la gloria de la resurrección» (III,25,6). El concilio de Trento canonizó esta doctrina repitiendo casi las palabras mismas del Angélico y condenando los errores contrarios (Denz. 985).

433. 4. **La liturgia.**—En la liturgia oficial de la Iglesia se alude con frecuencia al dogma de la resurrección de la carne, sobre todo

[2] Una información amplia sobre la doctrina de los Santos Padres en torno a la resurrección de los muertos la encontrará el lector en el artículo de Michel *Resurrection des morts:* DTC 13,2520-2544.

en las misas y oficios de difuntos. Prescindiendo de las alusiones que se encuentran en las liturgias mozárabe, galicana, céltica y en los ritos orientales, la liturgia romana actual está llena de esta dulce esperanza en la resurrección. «En la misa de difuntos, sobre todo, hemos de ver la expresión clásica de la postura cristiana ante la muerte. Si exceptuamos la secuencia—el terrible *Dies irae*—, que es una añadidura tardía, nada hay en ella terrorífico o trágico, sino que todo respira esperanza y liberación. Esa serenidad, esa paz y gozo anticipados, no sólo se desprenden de las piezas menores y del incomparable prefacio, sino que forman el fondo de las epístolas y evangelios al hablarnos de la resurrección y de la vida que no tendrá fin» [3]. He aquí, por vía de ejemplo, el maravilloso prefacio de difuntos:

«En el cual (Cristo) brilló para nosotros la esperanza de la bienaventurada resurrección, para que quienes se entristecen con la certeza de la muerte, se consuelen con la promesa de la futura inmortalidad. Pues para tus fieles, Señor, la vida se cambia, pero no se pierde; y al destruirse la casa de esta morada terrena, se adquiere en el cielo una mansión eterna».

Pero no sólo en la liturgia de difuntos, sino en todo el resto de la liturgia católica, el pensamiento de la futura resurrección aparece constantemente en las fórmulas y en los ritos. Abriendo al azar el misal y demás libros litúrgicos, será difícil no encontrar inmediatamente la confirmación de lo que acabamos de decir.

Examinadas ya—siquiera sea tan someramente—las enseñanzas principales de la tradición cristiana en torno a la existencia de la resurrección de los muertos, veamos ahora la doctrina teológica ya del todo organizada y sistematizada en torno a su naturaleza.

II. NATURALEZA DE LA RESURRECCION DE LA CARNE

434. Ante todo es menester advertir que, siendo la resurrección de la carne un misterio de orden *sobrenatural*, los teólogos tienen que apoyarse casi exclusivamente en los datos de la divina revelación contenidos en la Sagrada Escritura y en la tradición cristiana. La razón natural nada puede inventar en este orden de cosas, si bien puede añadir a los datos de la fe ciertos argumentos de armonía y conveniencia que puede descubrir por sí misma y organizar, además, en forma de sistema los datos dispersos en la divina revelación. He aquí la labor que corresponde a los teólogos y que ha sido llevada a cabo, efectivamente, por ellos.

Nos parece que nadie ha sabido sistematizar hasta la fecha la teología de la resurrección de una manera tan completa y acabada como el Angélico Doctor, Santo Tomás de Aquino, en su comentario a las *Sentencias*. Nosotros vamos a seguir paso a paso su magnífica síntesis, recogiendo, cuando el caso lo requiera, las aportaciones

[3] Cf. introducción a las *Misas por los difuntos*, en el «Misal diario según el rito de la Orden de Predicadores» (2.ª ed., Valencia 1950, p.1014).

científicas posteriores. He aquí el esquema de las cuestiones que vamos a recoger tal como pueden verse en el *Suplemento* a la tercera parte de la *Suma Teológica:*

La resurrección en sí misma *(Suppl.*, q.75).
Sus causas (76).
Su tiempo y su modo (77).
Su punto de partida (78).

- Cualidades de los cuerpos resucitados.
  - Comunes a buenos y malos.....
    - Identidad (79).
    - Integridad (80).
    - Cualidades secundarias (81).
  - De los bienaventurados.....
    - Impasibilidad (82).
    - Sutileza (83).
    - Agilidad (84).
    - Claridad (85).
  - De los condenados (86).....
    - Sin deformidad natural (a.1).
    - Incorruptibilidad (a.2).
    - Pasibilidad (a.3).

A) La resurrección en sí misma

435. El Doctor Angélico presenta tres principales argumentos de razón en confirmación del dogma de la resurrección de la carne. Uno de orden metafísico, otro de orden moral y otro de orden estrictamente teológico. Helos aquí:

a) **Argumento metafísico.**—El alma está destinada a vivir unida a su propio cuerpo, del que es la forma substancial o principio de vida. La separación entre ambos determina, pues, un estado en cierto modo violento o menos natural. Por consiguiente, el alma separada de su cuerpo tiene una tendencia y deseo natural de volver a unirse a él. Si el cuerpo resucita, el alma verá satisfecho este deseo natural —impreso, en definitiva, por el Autor mismo de la naturaleza—, y Dios habrá restablecido en toda su integridad la naturaleza humana tal como la estableció El mismo. La sabiduría de Dios, que dotó al alma humana de esa tendencia natural, parece, pues, exigir—desde el punto de vista puramente filosófico o racional—que el alma no permanezca perpetuamente separada de su cuerpo. Su inmortalidad reclama, en cierto sentido, la resurrección corporal [4].

Y nótese que esta razón vale no solamente para las almas de los bienaventurados, sino también para la de los condenados. Pues, como advierte el Angélico Doctor, «la naturaleza de las almas de los mismos condenados es *buena* en cuanto creada por Dios, aunque tengan la voluntad desordenada y alejada del propio fin. Por lo tanto, sus cuerpos, *en lo referente a la naturaleza*, serán íntegramente reparados» [5]. Dígase lo mismo de los niños del limbo, que murieron en el claustro materno antes de nacer o antes de ser bautizados [6].

[4] Cf. *Compend. theol.*, c.151; *Contra gent.*, IV,79; *I ad Cor.*, c.15, lect.2; *Suppl.*, 75,1.
[5] *Contra gent.*, IV,89; *Suppl.*, 75,2 ad 3.
[6] *Suppl.*, 75,2 ad 4 et ad 5.

Sin embargo, no se debe desorbitar este argumento concediéndole el valor de prueba apodíctica o plenamente demostrativa. En definitiva, la resurrección del cuerpo es un milagro realizado gratuitamente por Dios, que la naturaleza no podría jamás exigir. El alma humana podría en absoluto subsistir eternamente sin su cuerpo, ya que no depende esencialmente de él ni en su ser ni en su obrar. Las operaciones del alma separada son menos naturales que las que realiza unida a su propio cuerpo, pero de ningún modo se pueden llamar *antinaturales*. La resurrección del cuerpo, como algo milagroso que es y perteneciente al orden sobrenatural, solamente nos consta con certeza por la divina revelación. La razón humana puede descubrir únicamente la alta conveniencia y armonía de esta resurrección [7].

b) **Argumento moral.**—Se toma de la necesidad de una sanción adecuada por parte de la divina justicia, que, para que sea perfecta, tiene que afectar a las dos partes del compuesto humano. Oigamos a Santo Tomás:

> Según lo dispuesto por la divina Providencia, se debe dar castigo a los que pecan y premio a quienes obran bien. Pero en esta vida los hombres, compuestos de alma y cuerpo, pecan u obran rectamente. En consecuencia, se debe dar a los hombres premio o castigo en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo. Ahora bien: es manifiesto que en esta vida no puede conseguirse el premio de la última felicidad, como hemos demostrado más arriba (III,48). Consta, además, que en esta vida quedan los pecados muchas veces sin castigo, e incluso, como dice Job, *he aquí que los impíos viven y son levantados y confortados con riquezas* (Iob 21,7). Es necesario, por consiguiente, afirmar que el alma y el cuerpo volverán a unirse para que el hombre pueda ser premiado o castigado en ambas partes de su ser» [8].

c) **Argumento teológico.**—Santo Tomás arguye del siguiente modo: la divina revelación nos enseña que la muerte corporal fue introducida en el mundo por el pecado del primer hombre (Rom. 5, 12). Pero Cristo vino a este mundo precisamente para destruir el pecado y vencer a la muerte, como consta también por la revelación (Rom. 5,17-21). Luego para que el triunfo de Cristo sobre la muerte sea completo es preciso que la muerte sea vencida en todos los redimidos por El mediante la resurrección corporal [9].

Y no se diga que este argumento sólo tiene valor aplicado a los miembros vivos de Cristo, que han de resucitar para la gloria. Vale también para los mismos condenados, pues también ellos fueron redimidos por Cristo en cuanto Redentor universal (Denz. 1096 1294), y esta razón se toma por parte del triunfo de Cristo sobre la muerte, no de los méritos o deméritos de los beneficiados con ella. De otra forma, el pecado de Adán tendría en ellos más eficacia que la redención en cuanto a los efectos inherentes al pecado mismo, que Cristo destruyó; lo que no puede admitirse en modo alguno.

Estos son los tres argumentos fundamentales que expone Santo Tomás. Para mayor abundamiento podrían aducirse las conveniencias teológicas de la resurrección en una triple serie relativa a Dios, a Cristo y a nuestra propia naturaleza. Helas aquí brevemente indicadas:

[7] Cf. *Suppl.*, 75,3 ad 2; BERAZA, *De Deo elevante*, n.491-503.
[8] *Contra gent.*, IV,79; cf. *Suppl.*, 75,1 ad 3; *Catecismo del concilio de Trento*, p.I.ª c.12 n.5.
[9] Cf. *Suppl.*, 75,1 ad 5.

1. POR PARTE DE DIOS.—La resurrección de los muertos encaja muy bien con sus divinos atributos:

a) *Su sabiduría*, restableciendo la naturaleza humana en toda su integridad, tal como la estableció El mismo.
b) *Su poder*, mediante el milagro de la resurrección.
c) *Su justicia*, premiando o castigando al hombre en el cuerpo, que fue instrumento del heroísmo o del pecado.

2. POR PARTE DE CRISTO.

a) Somos miembros de su Cuerpo místico en cuanto al cuerpo y en cuanto al alma. Conviene que los dos sean vivificados por la divina Cabeza.
b) La redención perfecta del hombre debe abarcarlo en su totalidad.
c) Su triunfo sobre la muerte debe extenderse a todos sus redimidos.

3. POR PARTE DE LA NATURALEZA HUMANA.

a) El alma separada tiene tendencia natural a unirse con su propio cuerpo para reconstruir la naturaleza humana en toda su integridad.
b) La naturaleza humana fue dignificada por Cristo al encarnarse en un hombre perfecto con cuerpo y alma. La muerte no debe romper para siempre esta armonía y dignidad establecida por Cristo y en El.
c) El cuerpo del cristiano, templo de Dios, morada del Espíritu Santo, santificado con los sacramentos, no debe quedar eternamente reducido a polvo y ceniza.

B) Causas de la resurrección

Examinada la resurrección en sí misma, veamos ahora cuáles son sus causas. Para proceder con orden y claridad vamos a establecer una serie de conclusiones.

Conclusión 1.ª: La simple naturaleza no puede ser causa de la resurrección del cuerpo.

436. Pudiera parecer a primera vista que, existiendo una tendencia natural del alma a su propio cuerpo para reconstruir la naturaleza humana en toda su integridad, podrían encontrarse en el alma misma las energías suficientes para resucitar su propio cuerpo.

Pero esto es absolutamente falso e imposible. Santo Tomás lo prueba diciendo que, aunque existe, sin duda alguna, aquella tendencia del alma a su propio cuerpo—y ello prueba la *conveniencia* de la resurrección—, no hay, sin embargo, ninguna posibilidad *natural* de que esto se realice, ya que, no habiendo en el cuerpo sino una *potencia pasiva* a reunirse con su alma, no podrá disponerse jamás *naturalmente* a esa reunión. Una tal disposición no puede ser producida por la naturaleza más que de una sola manera, a saber, la determinada por la generación *ex semine*. La resurrección del cuerpo ha de ser considerada, pues, como algo de tipo milagroso, sobrenatural. No puede llamarse natural más que en cierto modo y en un aspecto parcial *(secundum quid)*, o sea, en cuanto que tiene por término una vida natural restaurada [10].

[10] Cf. *Suppl.*, 75,3; *Contra gent.*, IV,81 ad 6; *Compend. theol.*, c.154; *Ad Rom.*, c.11 lect.3 in fine; *1 ad. Cor.*, c.15 lect.5.

San Buenaventura añade algunos datos interesantes. En la resurrección —dice— hay que considerar tres cosas: la reconstrucción del cuerpo de sus cenizas, y esto es *contra* la naturaleza; la unión del alma con el cuerpo reconstruido, y esto es *según* la naturaleza; y la perpetuidad de esta nueva unión, y esto está *por encima* de la naturaleza. Tomada, pues, en su conjunto, la resurrección no es natural. ¿Hay que decir que las cenizas humanas conservan una tendencia a la reconstrucción del cuerpo del que formaron parte en otro tiempo? Algunos lo han pretendido, pero se equivocan. Esta tendencia no existe naturalmente, y sólo la divina Providencia puede introducir en el elemento material del compuesto humano la disposición positiva necesaria para su unión con el alma [11].

Conclusión 2.ª: La causa eficiente principal de nuestra resurrección será la omnipotencia misma de Dios.

437. La razón es muy sencilla. Como acabamos de ver, la resurrección de los cuerpos es un verdadero *milagro* (sobrenatural *quoad modum*, como dicen los teólogos); que rebasa, por lo mismo, las fuerzas de toda naturaleza creada o creable; luego sólo puede hacerlo —como causa primera y principal— el mismo Dios. Así como de la muerte espiritual, que es el pecado, no podemos resurgir sino por la gracia de Dios, tampoco podríamos resurgir de la muerte corporal sin la virtud misma de Dios. Por eso nos dice San Pablo: *El que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos, dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros* (Rom. 8,11). Y si se quiere decir que la causa eficiente *principal* de nuestra resurrección será el mismo Cristo, hay que añadir que no lo será en cuanto hombre, sino en cuanto Dios, o sea en su naturaleza divina, que le es común con el Padre y el Espíritu Santo. En absoluto, como dice Santo Tomás, pudo Dios habernos liberado de otro modo que por la pasión y resurrección de Cristo [12].

Sin embargo, la resurrección de Cristo será la causa eficiente *instrumental* de la nuestra, como vamos a ver en la siguiente conclusión.

Conclusión 3.ª: La causa eficiente instrumental y la causa ejemplar de nuestra resurrección será la resurrección de Cristo.

438. Para probarlo podemos apoyarnos inmediatamente en los datos de la divina revelación. En ella se nos dice, efectivamente, que *Cristo ha resucitado de entre los muertos, como primicias de los que mueren. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos* (1 Cor. 15,20-21). Y el mismo Cristo nos dice en el Evangelio que *llegará la hora en la que cuantos están en los sepulcros oirán su voz, y saldrán los que han obrado el bien para la resurrección de la vida, y los que han obrado el mal para la resurrección del juicio* (Io. 5,28-29).

Esta causalidad de la resurrección de Cristo es doble: eficiente y ejemplar.

11 SAN BUENAVENTURA, *In IV Sent.*, d.43 a.1 q.5 concl.6.
12 Cf. III,56,1 ad 2; *Suppl.*, 76,1; *Contra gent.*, IV,79.

a) EFICIENTE.—Santo Tomás establece la prueba de razón en la siguiente forma. El orden natural de las cosas, instituido por el mismo Dios, pide que cualquier causa obre primeramente en lo que le está más próximo y mediante ello actúe también en lo que está más remoto. Por eso suele decirse en filosofía que lo que es primero en cualquier género es causa de todo lo demás que constituye aquel género (v.gr., Adán, primer hombre, es causa de todos los demás hombres por vía de generación natural). Pero el primero en resucitar definitivamente de entre los muertos fue Cristo Jesús, *para que en todo tenga El la primacía*, como dice San Pablo (Col. 1,18). Luego la resurrección de Cristo —o si se quiere, y acaso mejor, Cristo *resucitado*— es la causa de nuestra resurrección. No la causa principal —que corresponde a la misma divinidad, como hemos visto en la conclusión anterior—, pero sí la causa *instrumental*, en cuanto que la humanidad de Cristo es el instrumento unido a la virtud vivificante del Verbo de Dios [13].

Ni puede oponerse que la resurrección de Cristo no puede ser la causa eficiente de la nuestra porque no tendrá ningún contacto *corporal* con los muertos que resuciten, por la distancia del tiempo y del lugar; ni tampoco el contacto *espiritual* procedente de la fe y la caridad, ya que han de resucitar también los infieles y pecadores. No importa. Santo Tomás dice que la resurrección de Cristo es causa de la nuestra *por la virtud divina del Verbo*, que está presente a todos los lugares y épocas; y ese contacto virtual basta para la razón de esta eficiencia instrumental, que se extiende no sólo a los buenos, sino también a los malos, que han de comparecer ante el tribunal de Cristo [14]. Nótese, además, que, aunque la resurrección de Cristo es un hecho histórico que ya pasó, la virtud de ese misterio perdura eternamente en la persona de Cristo.

b) EJEMPLAR.—Lo prueba el Doctor Angélico diciendo que lo que es perfectísimo en cualquier orden de cosas es el prototipo y ejemplar, que imitan los menos perfectos a su modo. Pero la resurrección de Cristo, así como fue la primera en el tiempo [15], fue también la primera en dignidad y perfección por razón de la persona del Verbo a la cual está hipostáticamente unido su cuerpo. Luego la resurrección de Cristo es el modelo, prototipo o *causa ejemplar* de nuestra propia resurrección. Nótese, sin embargo, que, a diferencia de la causalidad *eficiente*, que afectaba a los buenos y a los malos, la causalidad *ejemplar*, propiamente hablando, sólo afecta a los buenos, que han de conformarse a la divina filiación de Cristo, como dice el apóstol San Pablo (Rom. 8,29) [16].

Esta ejemplaridad de la resurrección de Cristo producirá su efecto en nosotros en el momento y hora libremente dispuestos por la voluntad de Dios. Antes es preciso que nos configuremos con Cristo,

13 III,56,1; cf. *Suppl.*, 76,1; *Contra gent.*, IV,97.
14 Cf. III,56,1 ad 3.
15 Sabido es que los que resucitaron antes de Cristo (v.gr., Lázaro, el hijo de la viuda de Naín, etc.) murieron otra vez y no volverán a resucitar hasta el fin del mundo. En este sentido se dice que Cristo fue el primero en resucitar de entre los muertos, o sea, el primero en resucitar definitivamente para no volver a morir (cf. Rom. 6,9).
16 III,56,1 ad 3.

padeciendo y muriendo con El en esta vida pasible y mortal. A su hora llegará la participación gloriosa en su resurrección [17].

Santo Tomás añade que la causa *meritoria* de nuestra resurrección fue la pasión de Cristo [18]. Por ella mereció Cristo su propia exaltación (Phil. 2,8-9) y nos mereció también la nuestra.

COROLARIO.—Todo nuestro bien está en Cristo crucificado. Y toda nuestra futura grandeza está en crucificarnos ahora con El. ¡Qué al revés lo entendemos cuando buscamos grandezas humanas que para nada nos servirán en la eternidad!

Conclusión 4.ª: Cristo utilizará otras causas ministeriales para producir nuestra resurrección.

439. Esta conclusión parece desprenderse de ciertas expresiones de la Sagrada Escritura que Santo Tomás y la mayoría de los teólogos y exegetas no han tenido inconveniente en interpretar al pie de la letra. Las principales son *la trompeta*, que convocará a juicio a todos los muertos, y el ministerio de los *ángeles* en la resurrección universal. Digamos unas palabras sobre cada una de ellas.

a) LA TROMPETA.—San Pablo advierte en dos lugares (1 Cor. 15,52; 1 Thess. 4,16) que una potente trompeta convocará a los muertos para que resuciten y comparezcan ante el juicio de Dios [19]. Hay antecedentes de esto en el mismo Evangelio (Mt. 24,31). Santo Tomás de Aquino interpreta *metafóricamente* esta expresión diciendo que la trompeta será la voz misma del Hijo de Dios, que ordenará la resurrección, como parece indicar el evangelista San Juan (5,28). También pudiera interpretarse—añade—por la simple aparición de Jesucristo como juez. Esta simple aparición de Cristo puede considerarse como una *voz*, pues ante ella obedecerá la naturaleza devolviendo sus muertos [20]. Si bien esta voz de Cristo no ejercerá una causalidad propiamente dicha en orden a la resurrección, sino que señalará tan sólo su cumplimiento por el poder infinito de Dios, como ya hemos explicado más arriba.

b) EL MINISTERIO DE LOS ÁNGELES. — En el evangelio de San Mateo (24,31) se nos dice que serán los ángeles quienes tocarán la trompeta convocando al juicio. San Pablo alude también a *la voz del arcángel* (1 Thess. 4,16). Santo Tomás—a quien siguen la mayor parte de los teólogos—dice que en las cosas corporales Dios suele servirse del ministerio de los ángeles, y que éstos concurrirán a la resurrección reuniendo las cenizas dispersas y preparándolas para la reconstrucción de los cuerpos [21]. Este ministerio lo ejercerán, probablemente, los ángeles de la guarda con relación a sus custodiados [22]; aunque no faltan teólogos que hacen intervenir a los demonios en la recolección de las cenizas de los cuerpos de los condenados, cumpliendo los designios de Dios. Sea de ello lo que fuere, esta simple recolección no parece trascender las fuerzas naturales de los ángeles buenos o malos.

17 III,56,1 ad 1.
18 III,56,1 ad 4; cf. III,48,1.
19 Así solía convocarse al pueblo en el Antiguo Testamento, ya fuera para reunirlo en concilio, o para la guerra, o para los actos del culto en las grandes solemnidades.
20 *Suppl.*, 76,2.
21 *Suppl.*, 76,3.
22 Ibid., ad 2.

C) Tiempo y modo de la resurrección

440. El Doctor Angélico dedica a este asunto una cuestión dividida en cuatro artículos [23]. He aquí, brevemente expuesta, la doctrina en ellos contenida:

1. Es conveniente que la resurrección de los muertos se difiera hasta el fin del mundo, a fin de que resucite a la vez todo el género humano (a.1). Sólo a la Virgen María, por especial privilegio, se le concedió una resurrección anticipada (cf. ad 2).
2. Nadie puede saber, ni siquiera conjeturar, en qué época se celebrará el juicio. Cristo no quiso revelarlo (Mt. 24,36; Act. 1,7), ni probablemente lo revelará jamás a nadie, a fin de que permanezcamos todos vigilantes y preparados para su segundo advenimiento, que, según el Evangelio (Lc. 12, 40), ocurrirá inesperadamente (a.2).
3. Tampoco se sabe nada de la hora en que se producirá (a.3).
4. La resurrección de los muertos la realizará Dios instantáneamente. Pero el previo ministerio de los ángeles recogiendo las cenizas no será instantáneo, aunque sí rapidísimo (a.4).

D) Punto de partida de la resurrección

441. Santo Tomás dedica los tres artículos de la cuestión siguiente [24] a examinar el punto de partida de la resurrección, preguntando principalmente si es preciso que todos los hombres mueran o si algunos serán revestidos de la inmortalidad sin pasar por la muerte.

He aquí su respuesta: «sobre esta cuestión hablan los santos de muy diversas maneras. Sin embargo, la opinión más segura y común es que todos los hombres morirán y resucitarán después de morir».

Para probarlo aduce tres argumentos:

1) Es más conforme a la divina justicia, que condenó a la muerte a todo el género humano por el pecado de nuestros primeros padres.
2) Concuerda mejor con los datos de la Sagrada Escritura, que nos hablan de una resurrección *universal*.
3) Corresponde mejor al orden mismo de la naturaleza, en la que toda renovación supone una corrupción anterior (a.1).

Hemos expuesto ampliamente estos argumentos en otro lugar, adonde remitimos al lector (cf. n.173).

En los dos artículos siguientes enseña Santo Tomás que todos resucitarán de sus propias cenizas (a.2), entendiendo por tales los restos de la disolución de sus propios cuerpos (ad 2); aunque estas cenizas no tienen ninguna inclinación natural a la resurrección, verificándose ésta por una intervención milagrosa de Dios (a.3).

23 Cf. *Suppl.*, 77,1-4.
24 Cf. *Suppl.*, 78,1-3.

III. CUALIDADES DE LOS CUERPOS RESUCITADOS

A continuación pasa el Doctor Angélico a examinar las condiciones o cualidades de los cuerpos resucitados, estableciendo tres grupos: las comunes a los buenos y a los malos, y las especiales de cada uno de ellos. Vamos a estudiarlas por separado.

A) Cualidades comunes a buenos y malos

Las cualidades comunes a los buenos y malos son principalmente la identidad numérica y la integridad, a las que hay que añadir algunas otras secundarias.

1.ª IDENTIDAD NUMÉRICA

442. Es la cuestión más interesante y difícil de toda la teología de la resurrección.

1) SENTIDO DE LA CUESTIÓN.—Se trata de averiguar si la resurrección de la carne tendrá lugar volviendo a la vida los mismos cuerpos que actualmente poseemos, *con su misma materia numéricamente considerada*, o si se hará informando el alma otra materia corporal numéricamente distinta.

2) SENTENCIAS.—Pueden reducirse a dos: los que afirman la identidad numérica en el primer sentido (la inmensa mayoría de los teólogos, con Santo Tomás a la cabeza) y los que dicen que no se requiere tal identidad numérica de la materia para salvar el dogma de la resurrección (Durando entre los antiguos y el cardenal Billot entre los modernos).

Vamos a exponer la doctrina que nos parece verdadera en forma de conclusiones.

Conclusión 1.ª: Resucitará el mismo cuerpo que tenemos ahora, con su propia materia numéricamente la misma.

443. He aquí las pruebas:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Recuérdense los textos que hemos citado más arriba, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En ellos se insiste en la identidad material de los cuerpos resucitados, y no hay ninguna razón que obligue a interpretarlos metafóricamente, sino todo lo contrario.

b) LA DOCTRINA DE LA IGLESIA.—La hemos visto también. Algunas declaraciones son tan explícitas, que no parece que puedan interpretarse de otro modo: «En esta misma carne con que ahora vivimos» (Denz. 16); «No en una carne aérea *o en cualquier otra carne* (como algunos deliran), sino en esta misma en que vivimos, subsistimos y nos movemos» (Denz. 287); «Esta misma carne que ahora

tenemos y no otra» (Denz. 427); «Con sus propios cuerpos, los mismos que tienen ahora» (Denz. 429). No es posible hablar más claro.

c) EL SENTIR COMÚN DE LOS FIELES.—Así lo entienden y creen todos los fieles del mundo, que sufrirían una verdadera decepción si se les dijera que resucitarán con otro cuerpo distinto del que ahora tienen. No lo considerarían verdadera resurrección.

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Santo Tomás lo razona largamente en diferentes lugares de sus obras [25]. Omitiendo sus argumentos de alta metafísica, que no podríamos poner al alcance de todos, he aquí un argumento sencillo y convincente:

«No podría llamarse resurrección si el alma no volviera al mismo cuerpo, porque resucitar quiere decir *levantarse otra vez;* luego el mismo que cae es el que tiene que levantarse. La resurrección corresponde al cuerpo que cae por la muerte, más que al alma, que continúa viviendo. Y así, si el alma no vuelve a tomar el mismo cuerpo que dejó, no se puede hablar de resurrección, sino de unión con un nuevo cuerpo» [26].

El *Catecismo romano del concilio de Trento* [27] añade otra razón, que ya hemos visto invocar también a Santo Tomás: es preciso que *el mismo cuerpo* con el que el hombre sirvió a Dios practicando la virtud, o al demonio pecando, reciba el premio o el castigo correspondiente a sus obras.

Conclusión 2.ª: No es preciso, sin embargo, que resucite toda la materia que formó parte de nuestro cuerpo mortal.

444. He aquí cómo lo explica Santo Tomás:

«Para que resucite el mismo hombre numéricamente no se requiere que todo cuanto estuvo materialmente en él durante la vida se tome de nuevo, sino solamente lo suficiente para completar su debida cantidad; y principalmente parece se ha de tomar nuevamente lo que fue más perfecto, comprendido bajo la forma y la especie de la humanidad. Pero si faltó algo para completar la debida cantidad, ya porque alguien murió prematuramente antes de que la naturaleza alcanzara el perfecto desarrollo o porque casualmente sufrió la mutilación de algún miembro, esto lo suplirá la potencia divina. Y esto no impedirá la unidad del cuerpo resucitado; porque incluso por obra de la naturaleza se añade a lo que tiene el niño lo que le falta para llegar a su perfecta cantidad; y tal adición no hace otro ser numéricamente distinto, ya que el niño y el adulto son el mismo hombre numéricamente» [28].

445. DIFICULTADES.—Contra esta doctrina, tan sólida y coherente, pueden ponerse, sin embargo, algunas dificultades. Sobre todo los racionalistas e incrédulos han atacado con ellas el dogma de la resurrección de la carne. He aquí esas dificultades con su correspondiente solución:

[25] Cf. *Suppl.*, 79,1; *Contra gent.*, IV,80-81; *De anima*, a.10 ad 13; *Compend. theol.*, c.153; *Quodl.* 11,6; *In Iob.* c.19 lect.2; 1 *ad Cor.*, c.15 lect.5.9.
[26] *Suppl.*, 79,1.
[27] 2, p.1.ª c.12 n.8.
[28] *Contra gent.*, IV,81, respuesta a la cuarta objeción planteada en el artículo anterior.

PRIMERA DIFICULTAD.—Es imposible volver a reunir las cenizas dispersas por los cuatro puntos cardinales, que han sufrido, además, infinidad de variaciones y transformaciones químicas.

SOLUCIÓN.—Lo de la mera reunión de lo disperso no ofrece dificultad alguna para la omnipotencia de Dios, ni acaso para el simple poder natural de los ángeles. En un montón de basura, un imán no atrae más que las limaduras de hierro; todo lo demás lo deja. El imán formidable de la omnipotencia divina—o los ángeles al servicio de ella—atraerá con rapidez vertiginosa las cenizas dispersas por el mundo, que acudirán a agruparse, sin el menor tropiezo o dificultad, cada una al sitio exacto que le corresponde. El gran Pascal se burlaba—con razón—de los que encontraban dificultades en una cosa tan sencilla como ésta en manos de Dios: «¿Qué razón alegan para decir que no se puede resucitar? ¿Qué es más difícil, nacer o resucitar? ¿Que exista lo que jamás ha existido o que continúe existiendo lo que ya existe? ¿Qué es más difícil, venir a la existencia o volver a ella? La costumbre nos presenta como fácil lo primero, y la falta de costumbre nos da como difícil lo segundo. ¡Vulgar manera de juzgar!» [29]

En cuanto a lo de las transformaciones químicas, no ofrece tampoco dificultad alguna. La más elemental filosofía nos enseña que la naturaleza, abandonada a sus propias fuerzas, nada puede crear ni destruir. Sólo Dios puede crear o aniquilar el ser; la naturaleza se limita a *transformarlo*. Ahora bien: es del todo evidente que en todo cambio, en toda transformación, hay *algo que cambia* y, por lo mismo, *algo que permanece*. Si no permaneciera nada de lo anterior, no habría cambio o transformación, sino *aniquilación* del primer ser y *creación* del segundo. Es imposible, pues—naturalmente hablando—, que en una transformación química, o en mil transformaciones si se quiere, desaparezca en absoluto *todo* lo que perteneció al primer ser antes de sufrir aquellas transformaciones. Algo queda de él; y ese algo —como ya hemos visto en la segunda de nuestras conclusiones—es suficiente para que Dios resucite *nuestro mismo cuerpo numéricamente*, supliendo con su divina omnipotencia lo que pueda faltar para su total integridad.

Podría contestarse también a la objeción en la forma en que lo hace un gran pensador de nuestros tiempos: «Quieren—los incrédulos—razonar con altivez sobre la materia, figurándose que saben lo que es. Y, sin embargo, me parece ver a Pascal cómo se ríe, y a los sabios y filósofos modernos cómo disputan con más o menos esperanzas de acertar sobre el caso de este Prodisputan con más o menos esperanzas de acertar sobre el caso de este Proteo; cómo se preguntan si existe de otro modo que como fuerza, y cómo hablan de su «desnaturalización» y de su fuga hacia el infinito a medida que se va analizando» [30].

Es ridículo, además, decir que Dios no podría deshacer instantáneamente, en sentido inverso, todas aquellas transformaciones que la simple naturaleza fue capaz de hacer.

SEGUNDA DIFICULTAD.—Hay cenizas, procedentes de la descomposición de los cuerpos humanos, que, llevadas por el viento, quedan diseminadas entre las plantas. Esas plantas son comidas por los animales, y éstos por el hombre. Existen, además, tribus salvajes que se alimentan de carne humana (antropófagos). Ahora bien: cuando se produzca la resurrección de los muertos, ¿a quién corresponderá esa carne que formó parte de varios cuerpos humanos?

SOLUCIÓN.—En la respuesta a la objeción anterior ya hemos indicado los principios de solución. Sin embargo, escuchemos a Santo Tomás contestando magistralmente esta objeción: «El hecho de que algunos coman carne humana no puede impedir la fe en la resurrección. Pues no es necesario, como se demostró antes, que todo lo que estuvo materialmente en el hombre resucite con él, ya que, si algo falta, puede ser suplido por el poder divino. Así, pues, la carne comida resucitará en aquel en quien primero hubo alma racional perfecta. Y en el segundo, si comió no sólo carne humana, sino también otros alimentos, podrá resucitar tal cantidad de lo que le sobrevino materialmente cuanta le sea necesaria para recuperar su debida cantidad corporal.

Si, por el contrario, sólo se alimentó de carne humana, resucitará con lo que recibió de sus padres, supliendo la omnipotencia del Creador lo que le falte. Y si sus padres se alimentaron también con sola carne humana, de modo que su semen, que es lo superfluo del alimento, se haya engendrado con carnes ajenas, resucitará ciertamente el semen en quien nació de él, en cuyo lugar se le suplirá de otra parte a aquel cuyas carnes fueron comidas.

Y en la resurrección se observará lo siguiente: si algo estuvo materialmente en muchos hombres, resucitará en aquel a cuya perfección pertenecía principalmente. Por eso, si en uno estuvo como semen radical del cual fue engendrado y en otro como un alimento que le sobrevino, resucitará en el primero. Mas, si en uno estuvo como perfección del individuo y en otro como destinado a la perfección de la especie, resucitará en aquel a quien pertenecía como perfección individual. Luego el semen resucitará en el engendrado y no en quien le engendró; y la costilla de Adán resucitará en Eva y no en Adán, en quien estuvo como en un principio natural. Mas, si estuviere en dos según el mismo grado de perfección, resucitará en quien estuvo primeramente [31].

Conclusión 3.ª: Cualquier opinión que trate de explicar la resurrección de la carne de otra manera que por la vuelta al mismo cuerpo anterior, carece de toda probabilidad teológica aunque sea filosóficamente posible.

446. Como es sabido, algunos teólogos católicos—sin duda con la excelente intención de resolver de un golpe estas objeciones de los racionalistas, haciéndoles imposible formular otras nuevas,—idearon otro modo de salvar los datos de la fe sin recurrir a la resurrección del mismo cuerpo numérico que cayó tronchado por la muerte.

Su opinión—puesta en pocas palabras al alcance de todos—puede exponerse en la siguiente forma. Sabemos no sólo por la razón y la sana filosofía [32], sino incluso por la solemne declaración dogmática de la Iglesia [33], que el alma es la *forma substancial* del cuerpo. En virtud de esta información substancial, el hombre tiene el ser de hombre, de animal, de vivente, de cuerpo, de substancia y de ser. Por consiguiente, el alma le da al hombre todo el grado esencial de perfección y, además, comunica al cuerpo el acto del ser con que ella existe [34].

Siendo esto así, *cualquier materia corporal que el alma informe*

29 Pascal, citado por el P. SERTILLANGES, *Catecismo de los incrédulos*, l.5 c.6 p.398 (ed. Barcelona 1934).
30 P. SERTILLANGES, o.c., l.5 c.6 p.399.
31 *Contra gent.*, IV,81, solución a la 5.ª objeción.
32 Cf. I,76,1.
33 Lo definió expresamente el concilio de Viena (Denz. 491).
34 *Thesis thom.* 16. Es una de las 24 *tesis tomistas* propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios como normas de dirección completamente seguras (cf. AAS 6,383ss.).

substancialmente quedará marcada con la impronta substancial de la propia alma y se convertirá automáticamente en su propio y verdadero cuerpo. Algo así como un sello graba su impronta en la blanda cera, y siempre forma *la misma imagen* cualquiera que sea la cera sobre la que recaiga [35].

Como se ve, con esta teoría quedarían automáticamente resueltas todas las objeciones de los racionalistas contra la resurrección. Pero a la inmensa mayoría de los teólogos les parece que queda también destruido el concepto de resurrección tal como lo ha concebido siempre la tradición cristiana y se desprende de los datos de la Escritura y de las declaraciones dogmáticas de la Iglesia. En realidad, eso no sería una resurrección, sino la unión del alma humana con otro cuerpo *numéricamente distinto* del que había poseído e informado anteriormente.

Creemos que el error de perspectiva en que han incurrido estos teólogos depende de haber enfocado mal el problema. No se trata de averiguar *filosóficamente* si la información substancial del alma bastaría para salvar la *identidad numérica* entre el cuerpo muerto y el resucitado, aunque esta información recaiga sobre *una materia enteramente nueva creada por Dios de la nada*, como creen haber demostrado los partidarios de esa opinión; sino de precisar *teológicamente* si en la Escritura y en la tradición consta que Dios ha querido que la resurrección se haga precisamente *a base de la misma materia anterior y no otra*, como creen demostrar los partidarios de la tesis tradicional. No se trata de saber lo que, filosóficamente hablando, pudiera ocurrir, sino *lo que Dios ha determinado que ocurra de hecho* [36].

Por eso, y a pesar de reconocer la agudeza mental y la sana intención de los partidarios de esa nueva teoría, la mayor parte de los teólogos católicos la rechazan abiertamente, manteniendo los puntos de vista tradicionales, a base de la resurrección de *la misma materia numérica* que formó parte del anterior cuerpo mortal.

Examinada la cuestión de la identidad de los cuerpos resucitados, sigamos exponiendo el plan anunciado más arriba.

2.ª Integridad de los cuerpos resucitados

Es otra de las cualidades que afectan por igual a los buenos y a los malos. Vamos a precisar la doctrina en una sola conclusión.

35 Con distintas variantes y modificaciones accidentales proponen esta teoría, entre los antiguos, Pedro de Auvernia (cf. Segarra, *Un precursor de Durando: Pedro de Auvergne:* Est. Ecl., 12 [1933] 114-24), y Durando (*In* 4, d.44 q.1; cf. *In* 1.d.35 q.3); y entre los modernos, Billot, *De novissimis*, th.13 § 2; Van der Meersch, *Quid requiritur et sufficit ut idem homo resurgat:* Collat. Brug., 15 (1910) 691-694 (cf. 641-644); 16 (1911) 101-104; Michel, *Les fins dernières* (París 1929) 138-140; Hugueny, *Résurrection et identité corporelle:* Rev. Sc. Ph. Th., 23 (1934) 94-106; y A. Vandenberghe, *De carnis resurrectione:* Collat. Brug., 38 (1938) 361s. Una exposición ingeniosa de esta teoría puede verse también en la celebrada obra del P. Gar-Mar *Sugerencias*, p.2.ª n.8.

36 Cf. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis* (Madrid 1929) p.1-4. El eminente teólogo P. Santiago Ramírez, al enjuiciar este libro del P. Segarra, en el que se defiende de manera vigorosa la tesis teológica tradicional, escribe estas palabras: «Creemos que tiene plena razón el reverendo padre. Examina los argumentos opuestos, y a la verdad que los pulveriza o los pone fuera de combate, *demostrando que andan fuera de la cuestión*» (*Ciencia Tomista*, 31 [1925] p.275).

Conclusión: El cuerpo humano resucitará íntegro con todos sus miembros.

447 Santo Tomás da tres razones convincentes:

1.ª La resurrección será obra de Dios—como hemos visto más arriba—, y Dios nunca hace las cosas imperfectas. Luego la naturaleza humana tiene que resucitar íntegra y sin defecto alguno.

2.ª No pueden faltar en la resurrección aquellos miembros que en este mundo se pusieron al servicio del bien o del mal. Aunque no tengan en la otra vida función fisiológica alguna que desempeñar, es preciso que reciban en sí mismos el correspondiente premio o castigo.

3.ª Deben resucitar todos aquellos miembros que el alma tenga aptitud natural para informar; pero tales son todos los que constituyen el cuerpo humano; luego todos resucitarán. De otra manera, el alma quedaría como manca e imperfecta, sin poder desplegar todas sus virtualidades, y esto no puede admitirse en la resurrección, que, como ya hemos dicho, tiene que ser obra perfecta, en cuanto realizada por el mismo Dios [37].

No habrá, pues, deformidad ni mutilación alguna en los cuerpos resucitados, aunque en esta vida hubieran sido mancos, cojos, ciegos, etcétera. Dios los restaurará íntegros, por ser la resurrección obra suya, y para que reciban los buenos en la plenitud de su cuerpo la plenitud del premio, y los malos la plenitud del castigo.

Detalles complementarios.—1.º Los cabellos y las uñas no son informados por el alma ni pertenecen a la perfección primaria del cuerpo, pero sí a su perfección secundaria, en cuanto que sirven para embellecerlo y protegerlo. Y como el hombre resucitará con todas sus perfecciones naturales, primarias y secundarias, hay que decir que los cabellos y las uñas resucitarán también [38].

2.º Dígase lo mismo de los humores que pertenecen a la perfección de la naturaleza humana individual (principalmente la sangre); no de los que son meras secreciones expulsables o se ordenan a la especie y no al individuo. La resurrección de la sangre puede probarse con toda certeza por el hecho de haber resucitado en Cristo—nuestro modelo y prototipo en la resurrección—, ya que de otra forma no podría estar contenida en el sacramento de la Eucaristía [39].

3.º En una palabra: todo lo que hubo en el cuerpo perteneciente a la verdad e integridad de la naturaleza humana resucitará en todos, buenos y malos [40]. No es preciso, sin embargo, que resucite íntegramente todo lo que formó parte material del cuerpo humano, como ya dijimos más arriba [41].

3.ª Cualidades secundarias

Estas cualidades se refieren a la edad, estatura, sexo y condición de los cuerpos resucitados. La doctrina comúnmente admitida por los teólogos es la de Santo Tomás, que puede resumirse en las siguientes conclusiones:

37 *Compend. theol.*, c.157; *Suppl.*, 80,1; *Contra gent.*, IV,89.
38 *Suppl.*, 80,2.
39 *Suppl.*, 80,3 c et *sed contra* 2; cf. III,54,3 ad 2.
40 *Suppl.*, 80,4.
41 *Suppl.*, 80,5.

Conclusión 1.ª: Probablemente resucitaremos todos en edad juvenil [42].

448. Así lo enseñan la mayor parte de los Santos Padres, con San Agustín a la cabeza. Dios añadirá lo que falte a los niños y reparará la decrepitud de los ancianos, volviéndolos a todos a la edad juvenil.

Las razones de conveniencia son muy claras y sencillas:

1.ª Cristo es el modelo y ejemplar de los resucitados. Pero Cristo resucitó en edad juvenil, hacia los treinta y tres años. Luego nosotros también.

2.ª La resurrección será obra perfecta por ser obra de Dios. Pero la naturaleza humana alcanza su máxima plenitud y perfección hacia la edad de Cristo, ya que antes no se ha desarrollado todavía del todo, y después empieza a decaer. Luego a esa edad conviene que resucitemos todos.

Algunos teólogos—pocos—son de diverso parecer. El P. Terrien declara que «esta regla no se ha de entender con matemática exactitud. Parece conveniente que haya en el exterior de los resucitados algo que recuerde su vida en la tierra. Nos complace pensar que un San Estanislao de Kostka conservará todas las gracias de su juventud, y que el anciano Simeón aparecerá revestido de aquella noble majestad que tenía en la tierra cuando recibió en sus brazos al Salvador del mundo» [43].

El mismo San Agustín, partidario de la resurrección juvenil, dice que, «si alguno se complace en pensar que cada uno de los elegidos resucitará en el estado en que le alcanzó la muerte, no hay que fatigarse en contradecirle» [44].

La mayoría de los teólogos, sin embargo, son partidarios de la resurrección juvenil, fundándose en las razones que hemos expuesto más arriba. En todo caso no hay inconveniente en admitir que se conservarán los rasgos fundamentales de la fisonomía de cada uno; aunque—tratándose de los bienaventurados—desaparecerá en absoluto cualquier rasgo de fealdad y todos aparecerán transfigurados por el resplandor de la bienaventuranza.

Conclusión 2.ª: En la resurrección se mantendrán las diferencias de estatura natural y de sexo.

449. Santo Tomás lo razona del siguiente modo:

1.º DIFERENCIA DE ESTATURA.—La razón es porque la cantidad natural sigue a la naturaleza de cada individuo. Y ya hemos visto que en la resurrección se restaurará íntegramente todo lo que pertenece a la naturaleza individual.

Sin embargo, no habrá ninguna desproporción defectuosa por exceso o por defecto. Cada uno resucitará con la talla o estatura que hubiera alcanzado en la edad viril si la naturaleza no hubiera fallado por exceso o por defecto. La divina potencia disminuirá o añadirá lo que en el hombre haya de más o de menos [45].

42 *Suppl.*, 81,1; III,46,9 ad 4; *Contra gent.*, IV,88; *Ad Ephes.*, c.4 lec.4.
43 TERRIEN, *La gracia y la gloria*, t.2 l.10 c.2.
44 SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, l.22 c.16; ML 41,788.
45 *Suppl.*, 81,2.

2.º DIFERENCIA DE SEXO.—La razón es la misma. Esa diferencia corresponde a la perfección del individuo, además de la perfección de la especie. Luego debe resucitar cada uno con su sexo, masculino o femenino. Sin embargo, no producirá esta diferencia la menor confusión o vergüenza, por haber desaparecido totalmente la inclinación a los actos torpes (incluso en los condenados), ya que en la otra vida no tiene razón de ser la propagación de la especie por estar completo el número de los hombres eternamente previsto y querido por Dios [46]. En el Evangelio se nos dice expresamente que en la resurrección no habrá bodas ni casamientos (Mt. 22,30).

Conclusión 3.ª: Los cuerpos resucitados no realizarán ninguna función correspondiente a la vida animal.

450. Es evidente. En la otra vida los cuerpos resucitados no sufrirán jamás desgaste alguno; luego no habrá que repararlos con la comida, bebida, sueño, etc. Por otra parte—como acabamos de decir en la conclusión anterior—, no se ejercerá jamás la función generativa, por estar completo el número de los hombres y no experimentar la menor inclinación a ello. Luego los cuerpos resucitados no realizarán ninguna función correspondiente a la vida animal.

Sin embargo, no puede decirse que los sentidos y órganos corporales que hayan de quedar inactivos no tengan razón de ser en la otra vida. Pertenecen a la integridad del individuo y han de experimentar, además, el premio o castigo que corresponda al uso que de ellos hizo voluntariamente el hombre mortal [47].

Examinadas las condiciones o cualidades de los cuerpos resucitados comunes a los buenos y malos, vamos a ver ahora las pertenecientes a cada uno de los grupos.

B) Cualidades de los cuerpos bienaventurados

451. Aunque el ordenador del *Suplemento* de la *Suma Teológica* de Santo Tomás pone en este lugar las cuatro maravillosas cualidades de los cuerpos gloriosos, a saber: la impasibilidad, sutileza, agilidad y claridad, nosotros las hemos estudiado ya en el tratado del cielo al hablar de la gloria de los cuerpos. Remitimos al lector a aquel otro lugar (cf. n.376-399).

C) Cualidades de los cuerpos condenados

452. Serán principalmente tres:

1.ª **Sin deformidad natural, pero con los defectos inherentes a su condición material.**—Probablemente, los cuerpos de los condenados resucitarán sin ninguna deformidad y sin ningún defecto proveniente de la debilidad de la naturaleza. La razón, ya va-

46 *Suppl.*, 81,3; *Contra gent.*, IV,88; *In Mt.*, c.22; *Ad Eph.*, c.4 lect.4.
47 *Suppl.*, 81,4; I,97,3; *Contra gent.*, IV,86; *Compend. theol.*, c.68; *1 ad Cor.*, c.15 lect. 6.

rias veces invocada, es que la restauración de la naturaleza humana, destruida por la muerte, la realizará el mismo Dios, en el que no caben obras imperfectas. Pero esta restauración íntegra no tendrá en ellos razón de premio, sino de castigo, ya que el defecto o falta de algún miembro del cuerpo disminuirá en ellos la universalidad del dolor corporal. Por otra parte, resucitarán en ellos los defectos que se siguen naturalmente en el cuerpo de sus principios materiales, tales como la pesadez, pasibilidad, etc. [48].

2.ª **La incorruptibilidad.**—La razón es muy sencilla. Los cuerpos de los condenados han de sufrir un castigo eterno, que, por lo mismo, no terminará jamás. Luego tienen que ser incorruptibles. El fuego del infierno les atormentará sin consumirles [49].

3.ª **Pasibilidad.**—Es evidente también. Si fueran impasibles serían invulnerables al dolor; y sabemos por la fe (Mt. 25,46) que serán atormentados eternamente [50].

Escolio: El error milenarista

453. En torno al dogma de la resurrección se ha venido propagando desde los tiempos primitivos una doctrina que en alguna de sus manifestaciones es *herética* y en todas francamente *rechazable*.

Según ella, al final de los tiempos, Cristo descenderá glorioso a la tierra y resucitará a la vida a todos los justos para reinar con ellos en este mundo durante mil años antes del juicio final. Este error parece traer su origen, en parte, de algunas fábulas y libros apócrifos de los judíos, y en parte de algunas profecías del Apocalipsis (20,1-8) mal interpretadas. Se le conoce con el nombre de *chiliasmo* o *milenarismo*.

Presenta dos formas principales: el milenarismo *craso* o *carnal*, que presenta un milenio de goces sensuales, y el *espiritual* o *sutil*, que se lo imagina a base de vida honesta y goces espirituales. El primero es francamente *herético* (se opone a Mt. 22,30; 1 Cor. 15,50; Rom. 14,17, etc.) y fue defendido por Cerinto, los marcionitas, apolinaristas y otros herejes. El segundo fue enseñado incluso por algunos Santos Padres (San Ireneo, San Justino, etc.); pero fue combatido por todos los demás y ha sido rechazado por la Iglesia, incluso en sus formas más moderadas [51].

IV. CONSIDERACIONES MORALES

454. El dogma de la resurrección de la carne es fecundo en aplicaciones prácticas y consideraciones morales. He aquí las principales enseñanzas, que conviene recordar con frecuencia.

1.ª Es un poderoso freno para el pecado y un gran estímulo

48 *Suppl.*, 86,1; *Contra gent.*, IV,89; *Compend. theol.*, c.176; *Quodl.* 7,5,2.
49 *Suppl.*, 86,2; *Contra gent.*, IV,89; *Compend. theol.*, c.177.
50 *Suppl.*, 86,3.
51 Véase una respuesta de la Sagrada Congregación del Santo Oficio en AAS 36 (1944) 212.

para la virtud. Apenas hay nada que nos haga tanta guerra y obstaculice tanto el camino de nuestra santificación como el ansia de goces y el horror al sufrimiento que experimenta nuestro pobre cuerpo. El dogma de la resurrección nos enseña a mortificar sus tendencias malsanas y a tratarle mal en este mundo para que goce eternamente de una felicidad y bienestar inefables en el cielo. San Francisco de Asís pedía perdón de vez en cuando a su propio cuerpo, diciéndole cariñosamente: «Pobre asnillo mío: te trato tan mal *porque te quiero mucho*, y quiero que seas eternamente feliz». Y San Pedro de Alcántara, aquel hombre que, al decir de Santa Teresa, «parecía estar hecho de raíces de árboles» [52]—porque en su cuerpo, extenuado por la penitencia, apenas quedaba otra cosa que los huesos, los nervios y la piel—, apareciéndose después de muerto a la misma Santa Teresa, le dijo radiante de luz: « ¡Bendita penitencia, que tan grande gloria me ha ocasionado!» [53]. En cambio, los que ahora halagan las bajas tendencias de la carne, proporcionándole toda clase de placeres prohibidos, en realidad son enemigos de su propio cuerpo, al que preparan los terribles castigos de la vida ultraterrena.

2.ª Es un gran consuelo en las enfermedades corporales—sobre todo en las que duran largos años inmovilizando los cuerpos en el lecho del dolor—pensar que todo esto ha de acabar muy pronto y que esos mismos cuerpos que ahora tanto nos esclavizan resucitarán un día revestidos de gloria y de inmortalidad. El grado de su gloria y resplandor estará en proporción con nuestra paciencia en soportar por amor de Dios los dolores de esta pobre vida.

3.ª No se consideren tampoco desgraciados los que han venido a este mundo con algún grave defecto o tara corporal que les aísla parcialmente del trato normal con sus semejantes. Los ciegos recobrarán la vista; los sordos, el oído; los mudos, el lenguaje articulado, y los paralíticos, el movimiento y la agilidad. Acepten con amor la cruz que el Señor ha querido depositar sobre sus hombros en esta vida, a fin de parecerse a El en la subida al Calvario y asemejarse después eternamente en la gloria de la resurrección.

4.ª En fin: hasta los que por los achaques de la vejez o por defecto de la naturaleza nada tengan que ver con la estética y belleza corporal, pueden consolarse fácilmente si piensan que la gloria de la resurrección transfigurará sus cuerpos, llenándoles eternamente de juventud, de resplandor y de hermosura.

52 SANTA TERESA, *Vida*, 27,18.
53 Cf. SANTA TERESA, *Vida*, 27,19; 36,20.

CAPITULO X

El juicio final

Según la doctrina católica, después de la resurrección de la carne tendrá lugar el drama impresionante del juicio final. Vamos a estudiar los puntos fundamentales de su teología.

He aquí en esquema el camino que vamos a recorrer:

EL JUICIO FINAL
- Existencia.... Causa final: el triunfo de Dios, de Cristo y de la verdad.
- Naturaleza...
  - Causa material...
    - Remota: todos los hombres.
    - Próxima: todas las obras, buenas o malas.
  - Causa formal: por locución intelectual.
  - Causa eficiente...
    - Principal: Cristo.
    - Secundaria: otros hombres asociados a Cristo.
- Cuestiones complementarias: lugar, tiempo, señal y ejecución de la sentencia.
- Consideraciones morales.

I. EXISTENCIA DEL JUICIO FINAL

La existencia del juicio final es una verdad de fe expresamente contenida en la Sagrada Escritura y definida por la Iglesia de una manera explícita. Vamos a exponer brevemente la prueba teológica, estableciendo antes la doctrina católica en forma de conclusión.

Conclusión: Después de la resurrección de la carne tendrá lugar el juicio universal de todos los hombres.

455. Esta conclusión es *de fe divina*. Consta expresamente en la Sagrada Escritura y ha sido definida por la Iglesia.

ERRORES.—Esta doctrina fue negada por multitud de herejes, entre los que destacan los gnósticos, los albigenses y los racionalistas en general.

En contra de estos errores, he aquí las pruebas de la doctrina católica:

a) LA SAGRADA ESCRITURA.—Prescindiendo de los numerosos textos que suelen citarse del Antiguo Testamento, y cuya verdadera interpretación exegética se presta a muchas discusiones, he aquí algunos testimonios insignes del Nuevo en las que la doctrina del juicio final aparece con toda claridad y transparencia:

Entonces aparecerá el estandarte del Hijo del hombre en el cielo, y se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con poder y majestad grande. Y enviará sus ángeles con poderosa trompeta y reunirán de los cuatro vientos a los elegidos, desde un extremo del cielo hasta el otro (Mt. 24,30-31).

Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria y todos los ángeles con El, se sentará sobre su trono de gloria, y se reunirán en su presencia todas las gentes, y separará a unos de otros, como el pastor separa a las ovejas de los cabritos, y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los que están a su derecha: Venid, benditos de mi Padre..., etc. (Mt. 25, 31-46).

Pues todos hemos de comparecer ante el tribunal de Dios (Rom. 14,10).

Puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiese hecho por el cuerpo, bueno o malo (2 Cor. 5,10).

Ahora, extrañados de que no concurráis a su desenfrenada liviandad, os insultan; pero tendrán que dar cuenta al que está pronto para juzgar a vivos y muertos (1 Petr. 4,4-5).

Y entregó el mar los muertos que tenía en su seno, y asimismo la muerte y el infierno entregaron los que tenían, y fueron juzgados cada uno según sus obras (Apoc. 20,13).

No cabe hablar más claro y de manera más terminante. La prueba escriturística de la existencia del juicio no puede ser más firme.

b) LOS SANTOS PADRES.—Los Santos Padres hablan de mil maneras del juicio universal, del modo de su celebración, del juez, de los que han de comparecer ante él, etc., etc. Recogiendo sus datos dispersos, se advierte claramente que la teología del juicio estaba ya completa desde la época patrística [1].

c) EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.—La Santa Iglesia ha definido expresamente la doctrina del juicio universal como perteneciente al depósito de la divina revelación, recogiéndola incluso en los llamados *Símbolos de la fe*. He aquí algunos testimonios:

a) *Símbolo Apostólico:* «Creo que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos» (Denz. 2 6 y 9).

b) *Símbolo Atanasiano:* «A cuyo advenimiento todos los hombres han de resucitar con sus propios cuerpos para dar cuenta de sus actos» (Denz. 40).

c) *Símbolo Niceno-Constantinopolitano:* «Y otra vez ha de venir con gloria a juzgar a los vivos y a los muertos» (Denz. 86).

d) *Concilio IV de Letrdn:* «Creemos y confesamos firmemente que... al fin de los siglos ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, y dará a cada uno según sus obras» (Denz. 429). Lo mismo repiten los concilios II de Lyón (Denz. 462), de Florencia (Denz. 709) y el de Trento (Denz. 994).

e) *Benedicto XII:* «Definimos además que... en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus propios cuerpos ante el tribunal de Cristo para dar cuenta de sus propias obras» (Denz. 531).

d) LA RAZÓN TEOLÓGICA.—Tratándose de una verdad de tipo estrictamente sobrenatural, la simple razón natural nada podría de-

[1] Puede verse gran número de testimonios patrísticos sobre el juicio en el erudito artículo de RIVIÈRE *Jugement*; DTC t.8 (p.2.ª) cols.1765-1804.

cirnos cn torno a la existencia del juicio; pero, *iluminada por la fe* (razón teológica), puede encontrar razones que prueben la alta conveniencia de aquel supremo acontecimiento y su admirable y magnífica armonia con el conjunto maravilloso de todo el dogma católico.

Vamos a exponer inmediatamente estas razones al hablar de la finalidad del juicio universal.

II. NATURALEZA DEL JUICIO FINAL

Es elemental en filosofía que, para señalar de una manera completa y exhaustiva la naturaleza de una cosa, es preciso examinar sus cuatrò causas principales: final, material, formal y eficiente. He aquí lo que vamos a hacer en torno al juicio universal.

A) Causa final

456. ¿Cuál es la finalidad del juicio universal? ¿Cuál es su razón de ser? ¿Qué es lo que ha movido a Dios—por así decirlo—a decretar la celebración de tamaña asamblea al final de los siglos?

Para proceder con mayor orden y claridad, vamos a establecer una triple serie de razones: por parte de Dios, por parte de Cristo y por parte de los hombres.

1.º **Por parte de Dios.**—El juicio final pondrá de manifiesto:

a) Su SABIDURÍA INFINITA, a la que no se le escapa absolutamente nada de cuanto ocurre en el mundo exterior e interior, individual y social, en la conciencia de los hombres o en la conducta de los pueblos y de las naciones. Los secretos más íntimos de los corazones, los más impenetrables misterios de la historia aparecerán allí, revelados por Dios, a la faz del mundo entero.

b) Su PROVIDENCIA ADMIRABLE, que permitió en este mundo la persecución del inocente y el triunfo del culpable para aumentar en este día la gloria del primero y la confusión vergonzosa del segundo. La divina Providencia jamás permite el mal sino para sacar mayores bienes.

c) Su JUSTICIA DIVINA, que restablecerá definitivamente el orden conculcado, premiando a la virtud perseguida y castigando al vicio triunfante. Es la razón que hacía exclamar al profeta: *Otra cosa he visto debajo del sol: que en el puesto de la justicia está la injusticia, y en el lugar del derecho, la iniquidad. Por eso me dije: Dios juzgará al justo y al injusto* (Eccl. 3,16-17).

2.º **Por parte de Cristo.**—El día del juicio aparecerá claramente ante el mundo entero que Cristo es el Hijo de Dios, el Redentor de la humanidad y el Rey de cielos y tierra:

a) HIJO DE DIOS.—Lo puso en duda Satanás *(Si eres hijo de Dios...*, Mt. 4,3-6); le retaron los judíos a que lo demostrase cuando le clavaron en la cruz *(Baja, y entonces creeremos en ti*, Mt. 27,41-43); lo negó pertinazmente el mundo a todo lo largo de la historia (persecuciones, calumnias, incendios, asesinatos...). Es preciso que la verdad resplandezca y aparezca ante los ojos del mundo entero la divinidad de Jesucristo, *el Hijo muy amado del Padre, en el cual tiene El sus complacencias* (Mt. 17,5).

b) REDENTOR DEL MUNDO.—Con su sangre preciosísima redimió a la Humanidad desde el árbol de la cruz. Muchos no le quieren reconocer como Redentor y pisotean diariamente la sangre divina que los salvó. Le injuriaron en vida *(samaritano, endemoniado, amigo de pecadores)*; le despreciaron en su muerte (silbidos, blasfemias); le persiguieron después de su muerte (profanaciones, sacrilegios, incendios de iglesias, asesinatos de sacerdotes). Es preciso que el día del juicio—ante la misma *señal del Hijo del hombre*, que aparecerá radiante de luz (Mt. 24,30)—reconozca el mundo entero que Jesucristo es, efectivamente, el Redentor de la Humanidad y Juez de vivos y muertos.

c) REY DE CIELOS Y TIERRA.—Precisamente porque *se anonadó, tomando forma de siervo..., y se humilló, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz, Dios le exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre* (Phil. 2,7-11).

3.º **Por parte de los hombres.**—Lo exige también la justificación del inocente, la confusión del pecador y la restauración del orden conculcado.

a) LA JUSTIFICACIÓN DEL INOCENTE.—¡Cuántas veces el justo e inocente aparece ante los ojos de los hombres como culpable y pecador! Errores judiciales, calumnias atroces, virtudes heroicas ignoradas o perseguidas, los mártires en los tormentos, millares de inocentes en la cárcel... Las cosas no podían quedar así. En el juicio particular se les hace justicia a todos, pero únicamente en el fuero meramente individual o particular. Es preciso que haya otro segundo juicio, público y universal, donde aparezca radiante ante todos la inocencia de los justos y la maldad de los impíos [2].

b) LA CONFUSIÓN DEL PECADOR.—El vulgar estafador que pasaba por un hombre honrado o por un comerciante «inteligente»; el caballero «intachable» que le tenía puesto un piso a una mujer que no era la suya; el que comulgaba sacrílegamente por haber callado a sabiendas un pecado vergonzoso en la confesión; el joven disoluto que se gloriaba jactanciosamente de sus vicios y pecados; la joven que parecía angelical y le permitía, sin embargo, «confianzas» a su novio; los crímenes conyugales perpetrados en el seno del hogar al amparo de las tinieblas..., etc., etc. Todo aparecerá ante la faz del mundo el día de la cuenta definitiva.

c) LA RESTAURACIÓN DEL ORDEN CONCULCADO.—Los pecados colectivos de las naciones, los grandes crímenes políticos, las injusticias sociales, los derechos del pobre atropellados, los negocios fabulosos al lado de los jornales de hambre, las recomendaciones injustas, las maquinaciones tenebrosas de la masonería y demás sociedades anticatólicas, Luis XVI en el cadalso y Voltaire coronado de laurel... ¿Por qué Dios permite tamañas monstruosidades? Sencillamente: porque habrá un juicio final que precederá al castigo eterno de los culpables.

Como se ve, cada una de estas razones es de gran peso para probar la alta conveniencia del juicio final; y todas juntas constituyen una demostración clara de cuán grande es la sabiduría de Dios, que lo tiene dispuesto así en sus designios inapelables.

[2] Es el argumento alegado por Santo Tomás para probar por la razón teológica la existencia de un doble juicio: el particular y el universal (cf. *Suppl.*, 88,1 ad 1).

B) Causa material

En la causa material cabe distinguir un doble aspecto: remoto y próximo. En el sacramento del bautismo, por ejemplo, la materia *remota* es el agua natural; y la materia *próxima* es la ablución del bautizado con el agua bautismal.

En el juicio final hay que distinguir también una doble causa material: la *remota*, que la constituyen todos los hombres del mundo sin excepción; y la *próxima*, que no será otra que las obras buenas o malas realizadas por cada uno de los hombres. A la primera se la puede designar también con el nombre de *sujeto* del juicio; a la segunda, con el de *materia inmediata* del mismo. Vamos a examinarlas por separado.

1.ª Causa material remota, o sujeto del juicio

Vamos a precisarlo en dos conclusiones fundamentales:

Conclusión 1.ª: En el juicio final comparecerán ante el tribunal de Cristo todos los hombres sin excepción para recibir la recompensa que merezcan; pero no todos serán juzgados con juicio de discusión de sus obras.

457. Prenotando.—Para entender el verdadero sentido y alcance de esta conclusión es preciso distinguir en el juicio final dos aspectos muy distintos: el juicio que los teólogos llaman de *discusión* y el que denominan de *retribución*. El primero consiste en el examen o manifestación de los méritos o deméritos contraídos durante la vida terrestre; el segundo, en la mera formulación de la sentencia que cada uno merece [3].

Teniendo en cuenta esta distinción fundamental, podemos precisar las siguientes categorías entre los que han de comparecer ante el juicio de Dios:

1.ª La mera comparecencia ante Cristo Juez afecta a todo el género humano sin excepción. Así lo exige la universalidad del juicio, que corresponde a la universalidad de la redención realizada por Cristo, en la que—en una forma o en otra [4]—no puede admitirse ninguna excepción [5].

2.ª Los que hayan vivido en este mundo de tal manera inocentes que nunca cometieron ningún pecado mortal ni venial, no serán juzgados con juicio de *discusión* (no hay lugar a discernir el bien del mal, puesto que no cometieron este último), aunque comparecerán ante el juez para el juicio de *retribución*, o sea, para recibir el premio que merecen [6]. Tal es el caso de la Santísima Virgen María,

[3] Cf. *Suppl.*, 89,6.
[4] Hacemos esta salvedad para recoger incluso a la Santísima Virgen María, que fue también redimida por Cristo, aunque con redención *preventiva*, no liberativa, como la nuestra. Así lo enseña la Iglesia en la bula *Ineffabilis Deus*, de Pío IX, que proclama el dogma de la Inmaculada Concepción de María (cf. Denz. 1641).
[5] *Suppl.*, 89,5; cf. 89,6, argumento *sed contra*.
[6] Cf. *Suppl.*, 89,6 c.

entre los adultos [7], y el de los niños bautizados muertos antes del uso de la razón [8]. Algunos teólogos admiten también para San José un privilegio semejante al de María [9].

3.ª Los que murieron en gracia de Dios, habiendo cometido en vida algún pecado, serán juzgados en ambos sentidos: con juicio de *discusión* o examen, para discriminar lo bueno y lo malo que hicieron, y con juicio de *retribución*, para recibir la recompensa que merecen por el estado de gracia en que se encuentran [10].

4.ª Los paganos o infieles muertos en pecado mortal comparecerán en el juicio para recibir el castigo que merecen (juicio de retribución), pero no para ser juzgados con juicio de *discusión;* porque este juicio tiene razón de ser únicamente para discriminar los méritos o deméritos contraídos durante la vida, y esos infieles no realizaron en toda su vida un solo acto meritorio *en el orden sobrenatural*, ya que carecieron no solamente de la caridad—que es la raíz del mérito—, sino incluso de la misma fe, que les hubiera ordenado de algún modo el mérito sobrenatural [11].

5.ª Los fieles—o sea, los que en esta vida llegaron a tener fe sobrenatural—muertos en pecado mortal serán juzgados con ambos juicios: el de *discusión*, para examinar sus buenas o malas obras, y el de *retribución*, para proclamar la sentencia condenatoria que merecen por su impenitencia final [12].

Como se ve, en estas distintas categorías está recogido absolutamente todo el género humano, sin ninguna excepción. Pero cabe todavía preguntar si, además del género humano en pleno, serán juzgados otros seres el día del juicio universal. He aquí lo que vamos a precisar en la siguiente conclusión.

[7] Con certeza sólo de ella consta esta inocencia absoluta y total a todo lo largo de su vida (Denz. 833).
[8] De ellos dice Santo Tomás: «Los niños muertos antes del uso de la razón comparecerán también en el juicio, no para ser juzgados, sino para que vean la gloria del juez» *(Suppl.*, 89,5 ad 3). No puede precisarse por este texto si se refiere el santo únicamente a los niños bautizados o también a los del limbo. Aunque, por el contexto de toda esta cuestión, parece que se refiere a todos, ya que lo exige así el argumento de la universalidad del juicio y de la redención realizada por Cristo, que afecta *de iure* también a los niños del limbo, aunque no les alcanzó *de facto* por no haber recibido el bautismo. Lo mismo parece desprenderse de la doctrina contenida en el artículo 7 de esta misma cuestión, donde afirma el Santo que «el juicio que consiste en la adjudicación de las penas por los pecados afecta a todos los malos»; luego también a los inficionados con sólo el pecado original. Suárez añade que comparecerán también los del limbo, para que vean que han sido justamente adjudicados a aquel lugar (cf. *De mysteriis vitae Christi*, 57,5; véase, sin embargo, *De vitiis et peccatis*, 9,6,4).
[9] Cf. P. Bonifacio Llamera, *Teología de San José* (BAC, n.108) p.2.ª c.5 III 3.º p.290-292.
[10] Cf. *Suppl.*, 89,6.
[11] Cf. *Suppl.*, 89,7. Esta doctrina hay que entenderla, naturalmente, en el sentido de que los infieles no pueden de suyo—o sea, con sus propias fuerzas naturales—realizar ninguna obra meritoria *en el orden sobrenatural o de la gracia*, ya que para ello se requiere el influjo de la gracia misma; pero esto no quiere decir que no puedan realizar ninguna obra buena en el orden meramente natural. Santo Tomás afirma expresamente que pueden obrar el bien en ese orden natural (cf. II-II,10,4), y lo mismo ha declarado expresamente la Iglesia, condenando los errores contrarios (cf. Denz. 642 776 1027 1040 1298 1351ss. 1523).
[12] Cf. *Suppl.*, 89,7.

Conclusión 2.ª: Probablemente, los ángeles y los demonios—que asistirán al juicio final—serán juzgados con un juicio de retribución indirecto y secundario.

458. El planteamiento de esta cuestión obedece a ciertas expresiones de la Sagrada Escritura, en las que parece afirmarse que los ángeles y los demonios serán también juzgados. He aquí algunos textos:

¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles? Pues mucho más las naderías de esta vida (1 Cor. 6,3).

Porque si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron, sino que, precipitados en el tártaro, los entregó a las prisiones tenebrosas, RESERVÁNDOLOS PARA EL JUICIO... (2 Petr. 2,4).

A los ángeles que no guardaron su dignidad y abandonaron su propio domicilio, los tiene (Dios) reservados en perpetua prisión, en el orco, PARA EL JUICIO DEL GRAN DÍA (Iudae 6).

Estos son los hechos. Por una parte, sabemos con certeza que los ángeles asistirán al juicio final, puesto que lo dice expresamente el Evangelio (Mt. 25,31). Por otra parte sabemos que Cristo tiene plena potestad judicial sobre los mismos ángeles [13], y en los textos de la Escritura que acabamos de citar se nos dice expresamente que serán juzgados. ¿Qué hay que pensar en definitiva?

He aquí la magnífica doctrina del Doctor Angélico, a quien siguen casi todos los teólogos posteriores.

«No hay lugar para ningún juicio de *discusión* con los ángeles o los demonios; porque ni en los ángeles buenos puede encontrarse nada malo, ni en los malos nada bueno. Nada hay que discriminar entre ellos.

Pero si nos referimos a un juicio de mera *retribución*, esto puede tener dos sentidos. Uno respondiendo a los propios méritos de los ángeles; y así ya fueron juzgados desde el principio, elevando a los buenos a la bienaventuranza eterna y hundiendo a los malos en el infierno. Pero hay otra retribución que responde a los méritos procurados por los ángeles en los hombres buenos o malos. Y esta retribución se hará en el juicio final; porque los ángeles buenos tendrán un gozo mayor por la salvación de aquellos a quienes impulsaron al bien, y a los demonios se les aumentará la tortura al multiplicarse la ruina de los malos a quienes indujeron al pecado.

De donde hay que concluir que, *directamente hablando*, el juicio no afecta a los ángeles; sino únicamente a los hombres. Pero de un modo *indirecto* se relaciona de alguna manera con los ángeles, en cuanto que intervinieron en los actos de los hombres» [14].

Téngase en cuenta, además, que después del juicio final todos los demonios serán encerrados definitivamente en el infierno, ya que no habrá más hombres a quienes tentar, única causa por la que se les permitía vagar por el mundo (ad 2).

13 Cf. III,59,6; 1 *ad Cor.*, c.6 lect.1.
14 *Suppl.*, 89,8.

2.ª Causa material próxima, o materia del juicio

Examinada la causa material remota, o sea, *quiénes* serán sometidos a juicio, veamos ahora *de qué* se les juzgará. Esto es lo que constituye, como ya dijimos, la causa material próxima.

Recogemos la doctrina de Santo Tomás—que es la corriente y común en teología—en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: En el juicio final, cada uno de los juzgados verá en su conciencia todas las obras que realizó durante su vida terrena, buenas o malas.

459. Aunque este conocimiento perfectísimo de la propia conciencia individual ya tuvo lugar en el juicio particular, es preciso que se renueve en el juicio universal. La razón es porque—como explica Santo Tomás [15]—es necesario en cualquier juicio que el testigo, el acusador y el defensor tengan noticia de las cosas que se han de juzgar. Pero, como en el juicio final han de someterse a juicio todas las obras de los hombres, es preciso que cada uno tenga noticia de todas sus obras, buenas o malas. Las conciencias de cada uno serán entonces como *libros abiertos* conteniendo todo cuanto hicieron en la vida, que constituirá precisamente la materia que se ha de juzgar.

Allí aparecerán ante la propia conciencia no sólo las acciones exteriores, sino las interiores; no sólo las realizadas, sino las omitidas culpablemente; no sólo los pecados graves, sino los leves y las mismas imperfecciones. Como también todo el conjunto de obras buenas, incluso las más insignificantes y casi inadvertidas, que no se escaparon, sin embargo, a la mirada de Dios.

Veamos ahora las principales dificultades que se plantea el Doctor Angélico y su correspondiente solución [16].

PRIMERA DIFICULTAD.—Muchísimas obras realizadas durante la vida se habrán borrado por completo de la memoria. ¿Cómo será posible recordarlas todas?

SOLUCIÓN.—Aunque es verdad que muchas obras buenas y malas se habrán borrado de la memoria, sin embargo ni una sola de ellas dejará de permanecer de alguna manera en sus efectos. Porque los méritos no perdidos (por el pecado posterior) permanecen en el premio que se les debe; y los perdidos por el pecado permanecen en el reato de ingratitud, que aumenta por el hecho de que el hombre volvió a pecar después de haber recibido la gracia. Y lo mismo hay que decir de los pecados cometidos; porque los que no han sido borrados por la penitencia permanecen en el reato de la pena que merecen; y los que fueron borrados por la penitencia permanecen en el recuerdo de esa penitencia, de la que se tendrá conocimiento como de los demás méritos. Luego siempre quedará algo en cada hombre para que pueda recordar todas sus obras, buenas o malas.

Sin embargo, como dice San Agustín, este conocimiento se tendrá principalmente por el *divino poder*, que lo producirá en cada uno de nosotros (ad 1).

15 Cf. *Suppl.*, 87,1.
16 Cf. *Suppl.*, 87,1.

SEGUNDA DIFICULTAD.—No parece conveniente el conocimiento perfecto de todas las obras buenas o malas realizadas en la vida. Porque el recuerdo de los pecados cometidos entristecería a los bienaventurados, y el de las obras buenas realizadas disminuiría la pena de los condenados, y ambas cosas son inconvenientes.

SOLUCIÓN.—Aunque la caridad (o amor de Dios) sea en esta vida la causa de entristecernos por el pecado, sin embargo, los bienaventurados en la patria están de tal manera sumergidos en el gozo, que no puede haber en ellos lugar para el dolor. Y por eso no se entristecerán por los pecados, sino más bien se gozarán de la divina misericordia, que les perdonó aquellos pecados. Algo parecido a como ahora mismo los ángeles de la guarda se gozan de la divina justicia que resplandece en el pecador al permitir que, por su culpa, le abandone la gracia y caiga en el pecado, a pesar de que custodian a esa alma y cuidan solícitamente de su salvación (ad 3).

Lo mismo hay que decir con respecto a los pecadores. El conocimiento de las buenas obras realizadas en la vida no disminuirá su dolor, sino más bien lo aumentará; porque el mayor dolor es haber perdido miserablemente tantos bienes. Ya Boecio advierte *(De consolat.*, II pros.4) que «el mayor de los infortunios es el recuerdo de haber sido feliz» (ad 4).

Conclusión 2.ª: Cada uno de los juzgados verá claramente la conciencia de todos los demás con todas sus buenas o malas obras.

460. A juzgar por la descripción del juicio final hecha por el mismo Jesucristo en el Evangelio (Mt. 25,31-46), pudiera pensarse que sólo se nos juzgará sobre el ejercicio de la caridad para con el prójimo: *Porque tuve hambre, y me disteis* (o *no me disteis) de comer...*, etc. Pero todos los exegetas católicos están de acuerdo en que esas expresiones las usa el Señor únicamente por vía de ejemplo —y acaso también para recalcar la gran importancia de la caridad—, pero sin que tengan sentido alguno exclusivista. Todo el pasaje evangélico del juicio final tiene un carácter marcadamente antropomorfista (v.gr., los acusados presentan sus excusas, etc.) con muchos detalles, que no pueden interpretarse al pie de la letra.

La conclusión que acabamos de sentar—universalidad de las obras buenas o malas como materia del juicio—consta clarísimamente en varios pasajes de la Sagrada Escritura, como vamos a ver en seguida.

Esta es, precisamente, la finalidad misma del juicio universal. Es preciso que la justicia de Dios brille sobre todo el género humano y sobre cada uno de los hombres allí reunidos. Y brillará poniendo de manifiesto ante el mundo entero las obras realizadas por cada uno de ellos, para que aparezca radiante la justicia de los premios o castigos [17]. Aquella película sonora y en tecnicolor que el alma contempló atónita en su juicio particular, será proyectada entonces a la faz del mundo entero. Allí aparecerá el conjunto de toda nuestra vida y sus más ínfimos detalles:

Porque Dios ha de juzgarlo todo, aun lo oculto, y toda acción, sea buena, sea mala (Eccl. 12,14).

17 Cf. *Suppl.*, 87,2.

Puesto que todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo (2 Cor. 5,10).

Nada absolutamente escapa al control de Dios y nada, por consiguiente, escapará al juicio:

a) PENSAMIENTOS: «... el Señor iluminará los escondrijos de las tinieblas y hará manifiestos los propósitos de los corazones» (1 Cor. 4,5).

b) PALABRAS: «Y yo os digo que de toda palabra ociosa que hablaren los hombres habrán de dar cuenta el día del juicio» (Mt. 12,36).

c) OBRAS: «... del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras» (Rom. 2,5-6).

d) OMISIONES: «Pues al que sabe hacer el bien y no lo hace, se le imputa a pecado» (Iac. 4,17).

Y nótese que se publicarán íntegramente las buenas y malas obras, tanto de los justos como de los pecadores. El Maestro de las Sentencias, Pedro Lombardo, opinó que los pecados de los justos no se publicarían, para evitarles esa humillación [18]. Pero Santo Tomás, Suárez y casi todos los teólogos posteriores opinan que se publicarán también íntegramente. La razón es porque—aparte de que en el juicio justo tiene que aparecer lo bueno y lo malo de cada uno de los juzgados—la omisión de los pecados de los justos llevaría consigo también la de la perfecta penitencia realizada por ellos, con lo que disminuiría en gran parte la gloria de los santos y la alabanza de la bondad de Dios, que tan misericordiosamente liberó a sus escogidos [19].

Ni esto causará la menor humillación a los justos, como no se avergüenza Santa María Magdalena de que sus pecados sean publicados en la Iglesia cuando se lee o predica el Evangelio. Porque la vergüenza—como dice San Juan Damasceno *(De fide orth.*, II,15)—es el *temor de perder la gloria*, lo cual no es posible en los bienaventurados. Por el contrario, tal publicación será para gran gloria suya, a causa de la penitencia que de ellos hicieron; de modo semejante a como el confesor se alegra mucho cuando advierte que el penitente confiesa con gran claridad y arrepentimiento los grandes pecados que cometió. En cierto modo, sin embargo, puede decirse que los pecados de los justos han sido excluidos del juicio, en cuanto que Dios no los mira para castigarlos (ad 3).

En cambio, la contemplación de los pecados ajenos no disminuirá la vergüenza del pecador—por el hecho de que no fue él solo quien cometió aquellos crímenes—, sino más bien la aumentará, al advertir con mayor claridad el propio vituperio en la confusión de los demás. El hecho de que en este mundo disminuya la vergüenza cuando son muchos los culpables se debe a que nos fijamos únicamente en el juicio de los hombres, que se vuelve más benigno por la costumbre de ver el mal. Pero en el día del juicio la confusión se deberá al juicio o estimación de Dios, que se adecua exactamente a lo que merece el pecado, ya sea de un solo hombre o de muchos a la vez (ad 4).

18 *Sent.*, IV d.43 c. *Hic quaeritur*. Cf. S. Th., *Suppl.*, 87,2.
19 *Suppl.*, 87,2. Esto mismo se desprende de los textos de la Sagrada Escritura citados últimamente.

Y con esto hemos examinado la doble causa material del juicio: la remota y la próxima. Veamos ahora *de qué manera* se realizará el juicio. Es lo que constituye su causa formal.

C) Causa formal

461. SENTIDO DE LA CUESTIÓN.—Como quiera que todo juicio termina con una sentencia que es como la *forma* del mismo, hay que concluir que en el juicio final Cristo pronunciará dos sentencias: en primer lugar, la individual, que corresponde a cada uno de los hombres, y a continuación la colectiva, que afecta a cada uno de los dos grandes grupos. El Evangelio describe esta última con todo detalle (Mt. 25,34-46). Pero cabe preguntar: ¿Cómo se pronunciarán estas sentencias? ¿Será por una locución puramente mental, individual o colectiva, o se pronunciarán materialmente con palabras de nuestro lenguaje articulado?

Aunque nada cierto se sabe sobre esto, San Agustín, Santo Tomás y la mayoría de los teólogos se inclinan a creer que todo se realizará rapidísimamente por una locución puramente intelectual dirigida directamente a las conciencias de los hombres. Con ellos vamos, pues, a establecer las siguientes conclusiones:

Conclusión 1.ª: Probablemente el juicio final se realizará por una locución puramente intelectual.

462. He aquí cómo razona esta doctrina el Doctor Angélico:

«No se puede determinar con toda certeza lo que haya de responderse a esta cuestión. Sin embargo, se cree mucho más probable que todo aquel juicio, tanto en lo relativo a la discusión como a la acusación de los malos y alabanza de los buenos y a la sentencia que corresponde a unos y otros, se hará mentalmente. Porque, si tuvieran que narrarse vocalmente los hechos de cada uno de los hombres allí presentes, se requeriría un espacio de tiempo verdaderamente fabuloso, como dice muy bien San Agustín *(De civ. Dei*, XX,14). No se necesita, efectivamente, menos tiempo para referir vocalmente lo realizado por cada uno que para leerlo si estuviese todo escrito en un libro material. Por lo que parece probable que lo que se dice en el Evangelio (Mt. 25,34-45) debe interpretarse en el sentido de que se realizará por locución mental, no vocal» [20].

Ni vale argüir que, puesto que Cristo aparecerá corporalmente y se dejará ver de todos en forma sensible como Juez de vivos y muertos, haya de oírsele también corporalmente. No es lo mismo ver que oír. Para lo primero no se requiere tiempo: basta una subitánea aparición. Pero la palabra, que se mide por el tiempo, requeriría una inmensa prolijidad temporal si hubiera de verificarse el juicio de todos y cada uno por locución vocal (ad 3).

La doctrina del Angélico, como se ve, es clara y convincente. Sin embargo, no parece rechazable tampoco la opinión de algunos teólogos, que creen que acaso haya que distinguir entre la sentencia individual y la social o colectiva. La primera—dicen—se verificará ciertamente por locución intelectual, para evitar el grave inconveniente denunciado por el Angélico. Pero la segunda, que consta tan sólo de las dos breves fórmulas recogidas en el Evangelio—*Venid, benditos de mi Padre... Apartaos de mí, malditos...*—, no hay inconveniente en que Cristo la pronuncie vocalmente, para que todos le vean y oigan como supremo Juez del Universo [21].

[20] *Suppl.*, 88,2.

Con esta primera conclusión se relaciona íntimamente la segunda, que alude al modo con que nos veremos mutuamente el día del juicio los propios méritos y deméritos. Hela aquí:

Conclusión 2.ª: La mutua visión de los méritos y deméritos de cada uno se verificará no instantáneamente, pero sí en un tiempo brevísimo, contribuyendo a ello el divino poder.

463. Escuchemos una vez más la explicación del Doctor Angélico:

«Sobre esto hay una doble opinión. Algunos dicen que todos los méritos y deméritos, propios y ajenos, los verá cada uno todos juntos a la vez, en un solo instante. Lo cual se entiende muy bien de los bienaventurados, porque efectivamente lo ven todo en la divina esencia (cf. I,12,8), y así no hay inconveniente en que puedan ver muchas cosas a la vez. Pero de los condenados, cuyo entendimiento no ha sido elevado a la visión de Dios y de las demás cosas en El, se hace más difícil de comprender.

Por lo mismo, otros dicen que los malos verán juntamente todos sus pecados en general, y esto basta para la acusación necesaria al juicio o a la absolución; pero no verán todas las cosas descendiendo a cada una de ellas en particular. Pero tampoco esto concuerda con lo que dice San Agustín *(De civ. Dei*, XX,14) al afirmar que todas las cosas serán enumeradas en la mente, ya que lo que se conoce sólo en general no puede decirse que haya sido realmente enumerado.

De donde puede admitirse un término medio, diciendo que todas las cosas se considerarán en particular; pero no en un solo instante, sino en un tiempo brevísimo, ayudando para ello la divina virtud o poder. Y esto es lo que dice San Agustín en ese mismo lugar al afirmar que todo se enumerará con maravillosa rapidez. Esto no es imposible, ya que en cada tiempo, por pequeño que sea, hay infinitos instantes en potencia» [22].

Precisada la causa formal, o el procedimiento que se seguirá en el juicio, veamos ahora cuál será su causa eficiente, o sea, el autor del mismo.

D). Causa eficiente

Como puede verse en el cuadro sinóptico que hemos puesto al frente de este capítulo, la causa eficiente del juicio es doble: principal y secundaria. La primera corresponde al mismo Cristo; la segunda, a otros hombres que Cristo ha querido asociarse para aquel tremendo acto. Vamos a estudiar por separado cada una de estas dos causas.

[21] Esto supuesto, se han preguntado algunos teólogos en qué idioma pronunciará Cristo esas palabras. Esta pregunta nos parece ociosa e impertinente, ya que, si los apóstoles, el día de Pentecostés, hablando en una sola lengua, fueron entendidos por gentes de muy diversos países (Act. 2,4-12) (fenómeno carismático llamado *glosolalia)*, con mayor razón hay que suponer eso mismo de Cristo nuestro Señor.

[22] *Suppl.*, 87,3.

1.° Causa eficiente principal

La causa eficiente principal—o sea, el autor principal del juicio—es el mismo Cristo, primariamente en cuanto Dios, y secundariamente en cuanto hombre. Su humanidad aparecerá gloriosa ante buenos y malos.

Vamos a precisar todo esto en dos conclusiones:

Conclusión 1.ª: Cristo Redentor será el juez de vivos y muertos, primariamente en cuanto Dios y secundariamente en cuanto hombre.

464. Esta conclusión tiene tres partes, que vamos a examinar por separado:

1.ª Cristo Redentor será el juez de vivos y muertos.—Consta expresamente en la Sagrada Escritura: *Ha sido instituido por Dios juez de vivos y muertos* (Act. 10,42). Y San Pablo nos dice que *todos hemos de comparecer ante el tribunal de Cristo, para que reciba cada uno según lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo* (2 Cor. 5,10).

La razón teológica explica esta doctrina diciendo que a Cristo le compete ser el juez de vivos y muertos por razón de su supremo dominio sobre todos los hombres. Y este dominio le pertenece no sólo en cuanto Dios por razón de la creación, sino incluso en cuanto hombre en virtud de la redención del género humano, realizada mediante su humanidad santísima. No nos bastarían los bienes de la creación para obtener la vida eterna si no se añaden los de la redención, que reparó la naturaleza humana caída por el pecado de origen. Por eso decimos que Cristo Redentor será el juez de vivos y muertos [23].

2.ª Primariamente en cuanto Dios.—La razón es muy sencilla y ya la indicábamos al hablar del juicio particular. En todas las operaciones *ad extra*, Dios obra en cuanto uno, no en cuanto trino. Y en este sentido hay que decir que, propiamente hablando, únicamente al mismo Dios compete la plena potestad judiciaria, no a una persona determinada dentro de la Trinidad beatísima. Sin embargo, por una muy razonable *apropiación* se atribuye especialmente al Hijo, ya que en el juicio debe brillar ante todo la sabiduría divina, que corresponde propiamente a la segunda persona de la Santísima Trinidad, que es el Verbo, esplendor y sabiduría del Padre [24].

3.ª Secundariamente en cuanto hombre.—A Cristo le corresponde ser juez de vivos y muertos no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre, si bien secundariamente y por comunicación a su humanidad de su potestad divina. La razón es la que hemos indicado en la primera parte de esta conclusión: Cristo Redentor salvó al género humano con su humanidad santísima unida a su divinidad, adquiriendo con ello pleno dominio sobre todos los

23 Cf. *Suppl.*, 90,1.
24 Cf. III,59,1 c. et ad 1.

hombres redimidos. La potestad que corresponde a su divinidad es natural y eterna; la que compete a su humanidad, secundaria y adquirida [25]. Por eso dice Santo Tomás que Cristo juzgará al mundo «en su naturaleza humana, pero en virtud de su divinidad» [26].

En otro lugar advierte el Doctor Angélico que a la humanidad de Cristo le compete la potestad judiciaria por la persona divina del Verbo, a la que está unida, por su dignidad de Cabeza de todos los hombres, por la plenitud de su gracia habitual y por haberla merecido combatiendo por la justicia de Dios y venciendo a sus enemigos después de haber sido injustamente juzgado por ellos [27].

La conveniencia de la extensión de la potestad judiciaria a la humanidad de Cristo puede verse también por otro triple capítulo:

a) por la suavidad de la providencia divina, que suele obrar por las causas más cercanas a los efectos; y Cristo está más cercano a los hombres en cuanto hombre que en cuanto Dios;

b) porque los hombres comparecerán ante el juez no sólo con sus almas, sino también con sus cuerpos, que resucitaron en virtud de la resurrección corporal de Cristo; y

c) para que todos los hombres puedan ver con sus propios ojos la gloria del Juez, que será dulcísimo a los buenos y terrible a los malos [28].

Conclusión 2.ª: Cristo Juez aparecerá con su humanidad gloriosa ante todos los hombres, buenos y malos.

465. Esta conclusión se insinúa en la Sagrada Escritura cuando se nos dice que *entonces verán al Hijo del hombre venir en una nube con gran poder y majestad* (Lc. 21,27).

El Doctor Angélico la explica con razones muy convincentes. En primer lugar—dice—, el que juzga tiene que sobresalir entre los juzgados. Pero los elegidos, que serán juzgados por Cristo, comparecerán en el juicio final con sus cuerpos ya gloriosos. Luego con mayor razón Cristo tiene que aparecer con su cuerpo glorioso ante la faz de todos [29].

Además, así como el ser juzgado es signo de debilidad y flaqueza, juzgar a los demás es signo de autoridad y de gloria. Pero en su primer advenimiento Cristo vino para ser juzgado, y por eso apareció en forma de siervo, según nuestra debilidad y flaqueza. Mas en su segunda venida vendrá a juzgar a los vivos y muertos, y por eso deberá aparecer ante los hombres con todo el esplendor de su gloria [30].

Veamos ahora las principales dificultades con su correspondiente solución:

Primera dificultad.—Cristo resucitado no era visible a todos los hombres, sino únicamente a los que El quería aparecerse. Luego parece que no se mostrará a todos en forma gloriosa el día del juicio.

25 Cf. *Suppl.*, 90,1 ad 1.
26 Ibid., ad 2.
27 Cf. III,59,3.
28 III,59,2; cf. *Suppl.*, 90,2 ad 4.
29 *Suppl.*, 90,2 *sed contra* 2.
30 *Suppl.*, 90,2, *sed contra* 3.

SOLUCIÓN.—No hay paridad entre las apariciones de Cristo acá en la tierra y la del día del juicio. No convenía dejarse ver de todos después de su resurrección—puesto que la misión de Cristo en cuanto Redentor y Mesías había terminado ya—, sino únicamente de los que habían de ser sus testigos en todo el mundo (Act. 1,8). En cambio, es convenientísimo que en el día del juicio vean todos, buenos y malos, la gloria del Juez.

Sabido es—por otra parte—que los cuerpos gloriosos pueden dejarse ver u ocultarse según su propia voluntad y arbitrio [31].

SEGUNDA DIFICULTAD.—La visión de la gloria de Cristo se promete a los justos en premio a sus merecimientos, según aquello de Isaías (33,17): *Tus ojos verán al Rey en su magnificencia*. Luego no parece conveniente que la vean también los malos en el momento del juicio.

SOLUCIÓN.—La verán para su mayor tormento. Porque así como la gloria del amigo es deleitable, la gloria y el poder de aquel a quien se odia contrista sobremanera [32].

2.° CAUSA EFICIENTE SECUNDARIA

Conclusión: Los apóstoles y algunos otros santos juzgarán a los hombres juntamente con Cristo.

466. Esta conclusión se desprende de la respuesta de Cristo al apóstol San Pedro, que le preguntaba sobre el premio que les aguardaba a los que todo lo habían dejado por El: *En verdad os digo que vosotros, los que me habéis seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del hombre se siente sobre el trono de su gloria, os sentaréis también vosotros sobre doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Y todo el que dejare hermanos o hermanas, o padre o madre, o hijos o campos, por amor de mi nombre, recibirá el céntuplo y heredará la vida eterna* (Mt. 19,28-29).

Este texto, como se ve, alude únicamente a los apóstoles, en lo referente a su intervención en el juicio. Pero San Pablo atribuye expresamente la misma potestad a todos los santos: *¿Acaso no sabéis que los santos han de juzgar al mundo?..., ¿No sabéis que hemos de juzgar aun a los ángeles?* (1 Cor. 6,2-3).

Al razonar estos datos de la divina revelación, el Doctor Angélico establece unas luminosas distinciones [33]. Teniendo en cuenta que la palabra *juicio* es analógica y puede tomarse, por lo mismo, en diferentes sentidos, cabe interpretarla en sentido amplio o en sentido estricto:

1.° EN SENTIDO AMPLIO, puede entenderse la palabra *juicio* de cuatro maneras distintas:

a) *Comparativamente*, y así la sola presencia de los buenos será para los malos un *juicio*, en cuanto que las buenas obras de los primeros serán, sin más, un acta de acusación y condena de los crímenes y pecados cometidos por los segundos. En este sentido, todos los justos serán jueces de los

31 *Suppl.*, 90,2 ad 3; cf. III,55,1.
32 *Suppl.*, 90,2 ad 4.
33 Cf. *Suppl.*, 89,1-2.

malos; y aun los menos malos lo serán de los que pecaron más en igualdad de circunstancias.

b) *Interpretativamente*, se dice que juzgarán a los demás todos aquellos que aprueben y aplaudan la justa sentencia del Juez. Y este modo de juzgar será común a todos los justos; no a los réprobos, que no aprobarán voluntariamente la sentencia del Juez, aunque tengan que aceptarla *coactivamente*, o sea, con displicencia y desagrado, prefiriendo no conocerla ni tenerla que aceptar como verdadera y justa.

c) *Por semejanza con el juez* se dice que juzgan todos aquellos que se sientan en lugar eminente como asesores del juez. Y en este sentido juzgarán los apóstoles, según la promesa de Cristo (Mt. 19,28).

d) *Por ejemplaridad* juzgarán todos aquellos en cuyos corazones se contienen los decretos de la divina justicia por los que han de ser juzgados los hombres. En este sentido suele decirse que el libro que contiene la ley *juzga* al malhechor. Y este modo de juzgar corresponde a todos los santos, según la expresión de San Pablo (1 Cor. 6,2).

2.° EN SENTIDO ESTRICTO, el juicio importa una acción que pasa del juez al reo, lo cual no es otra cosa que la pronunciación de la sentencia. En esto consiste *propiamente* el juicio. Y en este sentido rigurorso y estricto cabe todavía distinguir una doble manera de juzgar:

a) *Por propia autoridad*, y esto corresponderá únicamente al que tiene dominio y potestad sobre los demás, que se someten, por lo mismo, a su régimen y gobierno. En este sentido, el juicio corresponde únicamente a Cristo en cuanto Dios, por derecho de Creador y como Verbo o Sabiduría del Padre, y en cuanto hombre, por derecho de conquista en cuanto Redentor del género humano, como hemos explicado más arriba.

b) *Por transmisión de la sentencia del Juez.*—Y en este sentido juzgarán los varones santos y perfectos que llevarán a los demás al conocimiento de la divina justicia y de lo que se les debe justamente por sus propios méritos o deméritos. No hay inconveniente alguno en que los santos revelen alguna cosa a los demás, ya sea a modo de iluminación, como los ángeles superiores iluminan a los inferiores; ya a modo de locución, como los inferiores hablan a los superiores [34].

Esta manera de juzgar corresponde por excelencia a los que guarr daron en este mundo la perfecta pobreza voluntaria [35]. Pero al tratade determinar quiénes sean éstos, se dividen las opiniones. Algunos teólogos dicen que afecta únicamente a los apóstoles—*pues lo hemos dejado* TODO *y te hemos seguido* (Mt. 19,27)—, como dijo al mismo Cristo el apóstol San Pedro. Otros lo extienden a todos los santos canonizados por la Iglesia. Otros, a todos los que han profesado por amor a Cristo la pobreza voluntaria, como serían los religiosos y otras personas semejantes. Otros, finalmente, a los que guardaron con toda exactitud y fidelidad el estado de perfecta pobreza que abrazaron voluntariamente.

Ni vale objetar que el inferior no puede juzgar al superior y habrá ricos que fueron más santos que muchos pobres voluntarios. A esto responde Santo Tomás que el inferior no puede juzgar al superior *por propia autoridad*,

34 *Suppl.*, 89,1 ad 3; cf. I,107,2.
35 *Suppl.*, 89,2.

pero sí por la autoridad del superior supremo, como aparece claro en los delegados de los jueces. Por lo mismo, no hay inconveniente en que se dé a los pobres, como premio *accidental* por su pobreza voluntaria, la potestad de juzgar a otros más excelentes que ellos con relación al premio *esencial* [36].

Nótese, finalmente, que a los ángeles no les corresponde juzgar a los hombres, ni siquiera como asesores del Juez, ya que para ello se requiere la participación de la naturaleza humana para hacerse visibles a todos, buenos y malos, como se hará visible el Juez con su humanidad santísima. Si bien en cierto sentido puede decirse que juzgarán también los ángeles, en cuanto que asistirán al juicio como testigos de los actos de los hombres y aplaudirán la justa sentencia del Juez [37].

III. CUESTIONES COMPLEMENTARIAS

Examinada la naturaleza íntima del juicio final a través de sus cuatro causas, veamos ahora brevemente algunos detalles complementarios. Los principales son los que se refieren al lugar y tiempo del juicio, a la aparición de la santa cruz ante la humanidad entera y a la ejecución de la sentencia que pronunciará el divino Juez.

467. 1. Lugar.—¿Dónde se celebrará el juicio final? Nada se sabe con certeza.

El profeta Joel pone en boca de Dios estas palabras:

Reuniré a todas las gentes y los llevaré al valle de Josafat, y discutiré con ellos la causa de mi pueblo y de mi heredad, Israel, que ellos dispersaron entre las naciones, repartiéndose mi tierra (Ioel 3,2).

Y un poco más abajo añade todavía:

Que se alcen las gentes y marchen al valle de Josafat, porque allí me sentaré yo a juzgar a todos los pueblos de en derredor. Meted la hoz, que está ya madura la mies. Venid, pisad, que está lleno el lagar y se desbordan las cubas, porque es mucha su maldad. Muchedumbres, muchedumbres en el valle del juicio, porque se acerca el día de Yavé en el valle del juicio. El sol y la luna se obscurecen y las estrellas pierden su brillo (3,12-15).

Fundándose en estos textos e interpretándoles materialmente tal como suenan, muchos Santos Padres y teólogos antiguos asignaron el valle de Josafat como el lugar donde habrá de celebrarse el juicio final [38]. Pero, aparte de que el verdadero sentido literal de los textos citados no parece aludir al juicio final de la humanidad, hay que tener en cuenta que en hebreo la palabra *Josaphat* significa «Dios juzgará», con lo cual puede muy bien emplearse ese vocablo para designar «el valle del juicio», sea el que fuere, sin ninguna significación geográfica precisa. Fue ya muy tarde cuando se aplicó el nombre de valle de Josafat al barranco del torrente Cedrón que separa Jerusalén del monte de los Olivos, y en donde, desde la más remota antigüedad, hay muchas sepulturas. Esta localización no se impone, pues, a nuestra fe y no hay lugar para detenerse a explicar cómo la humanidad entera podrá reunirse en espacio tan reducido [39].

[36] *Suppl.*, 89,2 ad 5.
[37] *Suppl.*, 89,3; cf. ad 1.
[38] Cf. *Suppl.*, 88,4.

468. 2. Tiempo.—¿Cuándo tendrá lugar el juicio universal? Nada absolutamente sabemos. Hablando el mismo Cristo del juicio final, no vacila en decir:

Cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre. Estad alerta, velad, porque no sabéis cuándo será el tiempo (Mt. 13,32-33).

Y, contestando a una curiosa pregunta de sus apóstoles, les dice:

No os toca a vosotros conocer los tiempos ni los momentos que el Padre ha fijado en virtud de su poder soberano (Act. 1,7).

La misteriosa expresión *ni el Hijo lo sabe* hay que entenderla en el sentido de que no entraba en los planes de la divina misión de Jesucristo el revelar a los hombres el día y la hora del juicio; aunque El la conocía perfectamente no sólo en cuanto Dios, sino incluso en cuanto hombre, como explica Santo Tomás [40]. El mismo Doctor Angélico razona profundamente la conveniencia de que Dios se haya reservado el secreto del día y de la hora del juicio [41].

469. 3. La señal del Hijo del hombre.—En la impresionante descripción del juicio final hecha por el mismo Cristo en el santo Evangelio, se nos dice que *entonces aparecerá el estandarte del Hijo del Hombre en el cielo, y se lamentarán todas las tribus de la tierra...* (Mt. 24,30). Los Santos Padres e intérpretes sagrados han visto en estas palabras una alusión a la santa cruz, con la cual redimió Jesucristo al mundo, y la Iglesia ha recogido esta doctrina en el oficio litúrgico de la Invención de la Santa Cruz (3 de mayo): «Hoc signum crucis erit in caelo cum Dominus ad iudicandum venerit».

San Juan Crisóstomo dice que esta cruz aparecerá más radiante que el sol, hasta el punto de que el astro rey quedará ante ella obscurecido y apagado [42]. Y aparecerá este signo de la redención para consuelo de los justos y confusión de los malos. Principalmente quedarán confusos y avergonzados los judíos y gentiles, que se escandalizaban de la cruz de Cristo e improperaban por ella a los cristianos (cf. 1 Cor. 1,23-24). Santo Tomás añade que la presencia de la san-

[39] Cf. *Suppl.*, 88,4 ad 1. Véase HUGUENY, *Critique et catholique*, t.2 p.2.ª (Paris 1914) p.370; F. VIGOUROUX, art. *Josaphat:* Dict. de la Bible, t.3 col.1651-1655; G. M. PERRELLA, *La valle di Giosafat e il giudizio universale:* Div. Thom. (Pi) 10 (1933) 45-50.

[40] Cf. III,10,2 ad 1. La moderna exegesis concuerda perfectamente con este parecer de Santo Tomás. He aquí una nota muy acertada del P. Colunga: «Gravísima resulta la afirmación de que ni el Hijo conoce el día ni la hora. Esto sólo quiere decir que, siendo el Padre el autor del plan de la salud del mundo, cuya ejecución se encomendó a Jesús, así como su revelación a los hombres, este punto no les ha encomendado revelarlo ni a El ni a los santos ángeles, que con frecuencia son los mensajeros divinos para dar a conocer a los hombres la voluntad de Dios. En suma, que ni los ángeles ni el Hijo conocen este día como los mensajeros del Padre para comunicarlo a los mortales. Esta sentencia prueba el valor que tienen tantas revelaciones o conjeturas como corren a veces sobre el fin del mundo» (Biblia Nácar-Colunga, nota a Marcos 13,32).

[41] Cf. *Suppl.*, 88,3.

[42] Cf. *In Mt.*, hom.76 n.2: MG 58,702.

ta cruz mostrará la justicia de la condenación de los malos, por haber rechazado tanta misericordia; principalmente la de los que de manera tan injusta persiguieron al mismo Cristo. Por la misma razón ha querido conservar en su propio cuerpo las cicatrices de sus llagas [43]. Probablemente la cruz aparecerá cuando ya estén congregados los hombres para proceder al juicio final, aunque la Escritura parece indicar que aparecerá un poco antes, siendo el estandarte del Hijo del hombre como el punto de cita y concentración de toda la humanidad para comparecer en juicio (cf. Mt. 24,30-31).

Algunos autores opinan que aparecerá la misma cruz material con la que Cristo redimió al mundo en el Calvario [44]. Pero otros creen que se tratará del signo radiante de la cruz formado milagrosamente en el aire. No puede demostrarse con certeza cuál de las dos opiniones sea la verdadera.

470. 4. Ejecución de la sentencia.—Es de fe que la ejecución de la sentencia será instantánea e irrevocable para toda la eternidad (Denz. 211). Pero cabe preguntar si Dios la ejecutará inmediatamente por sí mismo o si utilizará para los condenados el ministerio de los demonios.

Santo Tomás se plantea expresamente esta cuestión y da su parecer en la siguiente forma:

«Acerca de esto hay una doble opinión que parece afectar a la justicia misma de Dios. Porque el hombre, por el hecho mismo de pecar, queda sometido justamente al demonio: pero el demonio le domina injustamente. Por consiguiente, la opinión que cree que los demonios después del juicio no tendrán dominio sobre las penas de los hombres, mira al orden de la divina justicia por parte de los demonios como instrumentos de castigo. Y la opinión contraria mira al orden de la divina justicia por parte de los hombres castigados.

No podemos saber con certeza cuál de las dos opiniones sea la verdadera. Pero me parece más probable que, así como en los que se salvan se guarda la norma de que algunos sean iluminados y perfeccionados por otros—ya que los órdenes de la jerarquía celestial serán perpetuos—, no hay inconveniente en que se guarde la misma norma en las penas y que los hombres sean castigados por los demonios, a fin de que no desaparezca o se anule del todo el orden divino, que colocó a los ángeles en un término medio entre la naturaleza humana y la divina. Por lo tanto, así como los ángeles llevan a los buenos las divinas iluminaciones, así también los demonios son ejecutores de la divina justicia en los malos. Ni esto disminuye en nada la pena de los demonios; porque en el hecho mismo de atormentar a los demás serán atormentados ellos mismos, ya que en aquel lugar de tormentos la compañía de los demás no disminuye la propia miseria, sino que la aumenta» [45].

Al contestar a una dificultad, completa y redondea el Doctor Angélico esta misma doctrina. He aquí la objeción con su respuesta correspondiente:

[43] Cf. *Suppl.*, 90,2 ad 2.
[44] No envuelve dificultad alguna para la omnipotencia de Dios, que puede reconstruirla íntegramente reuniendo la infinidad de partículas del *lignum crucis* esparcidas por todo el mundo o reconstruyendo alguna de ellas de sus propias cenizas si hubiese perecido por el fuego.
[45] *Suppl.*, 89,4.

DIFICULTAD.—Así como los demonios sugieren a los hombres cosas malas, los ángeles las sugieren buenas. Pero no corresponde a los ángeles premiar a los buenos, sino que lo hará Dios inmediatamente por sí mismo. Luego tampoco pertenece a los demonios castigar a los malos.

SOLUCIÓN.—Los ángeles buenos no son causa del premio principal de los elegidos, porque éste lo reciben todos inmediatamente de Dios. Pero sí lo son de algunos premios accidentales que reciben los hombres de ellos, en cuanto que los ángeles superiores iluminan a los inferiores y a los hombres acerca de algunos secretos divinos que no pertenecen a la substancia de la bienaventuranza. De manera semejante, los condenados reciben inmediatamente de Dios la principal de sus penas, que es la exclusión perpetua de la divina visión; pero no es inconveniente que otras penas sensibles las reciban por medio de los demonios.

Sin embargo, hay una diferencia entre ambas intervenciones angélicas, que se toma del hecho de que el mérito exalta y el pecado deprime. De donde, como la naturaleza angélica sea más alta que la humana, algunos hombres serán exaltados de tal manera por la grandeza y excelencia de su mérito, que excederá la alteza de la naturaleza y premio de algunos ángeles; de donde esos ángeles serán iluminados por aquellos hombres. Pero ninguno de los hombres pecadores, cualquiera que sea su grado de malicia, llegará jamás a aquella eminencia que se debe a la naturaleza de los demonios [46].

IV. CONSIDERACIONES MORALES

El tremendo drama del juicio final es uno de los dogmas de nuestra santa fe católica que más se prestan a la meditación y a las consideraciones ascéticas. Santos hubo que se estremecían ante su solo recuerdo. San Jerónimo se entregaba con ardor a la más austera penitencia ante el sonido de la trompeta del juicio, que resonaba continuamente en sus oídos. San Vicente Ferrer lo tomó como tema central de su predicación, que conmovió a Europa entera. San Luis Beltrán temblaba de tal forma ante la idea del juicio, que hacía retemblar materialmente los cristales de su celda como cuando pasa por la calle cercana un camión. Los ejemplos podrían multiplicarse con facilidad.

Vamos a recoger aquí los acentos conmovidos de la santa madre Iglesia ante el juicio final *(Dies irae)*, los de un místico de primera línea (Kempis), los de un gran autor ascético (San Alfonso de Ligorio) y los de un elocuentísimo orador (P. Félix, S. I.).

471. La santa Iglesia.—En ninguna otra parte expresa la santa Iglesia de manera más impresionante sus sentimientos en torno al juicio universal como en la secuencia de la misa de difuntos—el *Dies irae*—, que tantos corazones ha estremecido y vuelto a Dios:

«¡Día de ira aquel que consumirá al mundo por el fuego, reduciéndole a cenizas, como canta David con la Sibila!

¡Cuán grande será el temor cuando aparezca el justo Juez dispuesto a escudriñarlo todo hasta el menor detalle!

La trompeta esparcirá su tremenda voz por los sepulcros del mundo entero, obligándonos a todos a comparecer ante el trono del Juez.

[46] *Suppl.*, 89,5 ad 3.

La muerte y la naturaleza se llenarán de asombro al ver resucitados a todos los hombres para responder de sus propios actos ante el Juez.

Se abrirá el gran libro, en el que todo está escrito y por el que ha de ser juzgado el mundo.

Luego, pues, que el Juez ocupe su trono, aparecerá todo lo oculto, sin que quede nada impune.

¿Qué diré entonces, miserable de mí? ¿A qué patrono invocaré, cuando apenas el justo estará seguro?

¡Rey de inmensa majestad, puesto que salvas a quien quieres, sálvame por tu piedad!

Recuerda, ¡oh buen Jesús!, que por mí bajaste al mundo. ¡No me pierdas en aquel día!

Buscándome te llenaste de fatiga. En la cruz me redimiste. ¡Que no sea baldío tanto esfuerzo!

¡Oh justo Juez ofendido!, confío en que me perdones antes del día de la cuenta.

Doy gemidos como reo; la culpa avergüenza mi rostro. ¡Perdona, oh Dios, a quien te pide perdón!

Tú, que absolviste a María Magdalena y escuchaste al buen ladrón, has abierto mi corazón a la esperanza.

Mis súplicas no son dignas; pero tú, Señor, que eres bueno y misericordioso, líbrame del fuego sempiterno.

Admíteme entre tus ovejas y apártame de los cabritos, colocándome a tu derecha.

Rechazados los malditos y al fuego eterno lanzados, llámame con los benditos.

Te pido, suplicante y lloroso, con el corazón contrito y destrozado, que veles por mi fin dichoso.

¡Oh qué día luctuoso aquel en el que el hombre reo resucite del polvo para ser juzgado!

¡Oh Dios mío, perdóname! ¡Misericordioso Señor Jesús, dadles a todos el descanso eterno! Amén».

472. 2. La «Imitación de Cristo».—He aquí cómo expresa sus sentimientos ante el juicio de Dios el piadosísimo Tomás de Kempis o quienquiera que sea el inmortal autor de la *Imitación de Cristo:*

«Mira al fin en todas las cosas, y de qué suerte estarás delante de aquel Juez justísimo, al cual no hay cosa encubierta, ni se amansa con dádivas, ni admite excusas, sino que juzgará justísimamente.

¡Oh ignorante y miserable pecador! ¿Qué responderás a Dios, que sabe todas tus maldades, tú que temes a veces el rostro de un hombre airado?

¿Por qué no te previenes para el día del juicio, cuando no habrá quien defienda ni ruegue por otro, sino que cada uno tendrá bastante que hacer por sí?

Ahora tu trabajo es fructuoso; tu llanto, aceptable; tus gemidos se oyen, tu dolor es satisfactorio y justificativo.

Aquí tiene grande y saludable purgatorio el hombre sufrido, que, recibiendo injurias, se duele más de la malicia del injuriador que de su propia ofensa; que ruega a Dios voluntariamente por sus contrarios, y de corazón perdona los agravios, y no se detiene en pedir perdón a cualquiera; que más fácilmente tiene misericordia que se indigna; que se hace fuerza muchas veces y procura sujetar del todo su carne al espíritu.

Mejor es purgar ahora los pecados y cortar los vicios que dejar el purgarlos para lo venidero.

Por cierto nos engañamos a nosotros mismos por el amor desordenado que tenemos a la carne» [47].

473. 3. San Alfonso María de Ligorio.—En las impresionantes meditaciones de su precioso libro *Preparación para la muerte* hay una—la XXV—dedicada al juicio final, cuyo tercer punto transcribimos íntegramente aquí:

«Mas ya comienza el juicio, se abren los procesos, que serán la conciencia de cada uno. *Sentóse para juzgar*—dice Daniel—*y se abrieron los libros* [48]. Los primeros testigos que se levantarán para deponer contra los réprobos serán los demonios, los cuales, según San Agustín, exclamarán: «¡Oh Dios de toda justicia, éste para mí, ya que no quiso ser tuyo» [49]. Después se levantará la propia conciencia y *dará testimonio contra él,* como dice San Pablo [50]. Luego hasta las paredes de las casas donde los pecadores han ofendido a Dios se alzarán y pedirán venganza. *Las piedras*—dice Habacuc—*clamarán desde las paredes* [51]. Testigo será, finalmente, el mismo Juez, que ha presenciado todos los ultrajes que le ha hecho el pecador. *Yo soy el juez y también testigo, dice el Señor* [52]. Y San Pablo añade que el Señor en aquel momento *sacará a luz aun las cosas escondidas en las tinieblas* [53]. Hará públicos delante de todos los hombres los pecados de los réprobos, aun los más secretos y vergonzosos que en vida ocultaron a los mismos confesores: *Descubriré tus infamias ante tu misma cara* [54].

Opina el Maestro de las Sentencias, y con él otros teólogos, que los pecados de los elegidos no serán entonces declarados, sino que permanecerán ocultos, como dice David: *Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades han sido perdonadas y cuyos pecados han sido encubiertos* [55]. Y, por el contrario, dice San Basilio: «Todos y cada uno de los pecados de los réprobos se verán de una sola ojeada, como si estuvieran en un cuadro» [56]. Si en el jardín de los Olivos—dice Santo Tomás—cayeron desplomados en tierra los soldados que iban a prenderle, al oír decir a Jesucristo: *Yo soy,* ¿qué será cuando se siente en su trono de Juez y diga a los condenados: Yo soy aquel a quien tanto habéis despreciado? «Si tanto poder manifestó cuando iba a ser juzgado, ¿qué hará cuando venga a juzgar?» [57].

Por fin llega la hora de pronunciar la sentencia. Volviéndose primero Jesucristo a los escogidos, les dirá: *Venid, benditos de mi Padre, a poseer el reino que os tiene preparado desde el principio del mundo* [58]. Al saber San Francisco de Asís, por divina revelación, que estaba predestinado, no cabía en sí de gozo. ¡Cuál, pues, no será la alegría de los justos al oír de boca del soberano Juez estas palabras: Venid, hijos míos de bendición, venid a mi reino! Ya se acabaron para vosotros los trabajos, ya no hay más temor; es-

47 *Imitación de Cristo,* l.1 c.24.
48 *Iudicium sedit et libri aperti sunt* (Dan. 7,10).
49 «Aequissime Iudex, iudica esse meum, qui tuus esse noluit» *(De sal. doctr.,* c.62).
50 Rom. 2,15.
51 Hab. 2,11.
52 Ier. 29,23
53 1 Cor. 4,5.
54 Nah. 3,5.
55 Ps. 31,1.
56 «Unico intuitu, singula peccata, velut in pictura, noscentur» *(De ver. virg.).*
57 «Quid faciet iudicaturus, qui hoc fecit iudicandus?» *(De hum. Chr.,* a.25).
58 Mt. 25,34.

táis salvos por toda la eternidad; bendita sea la sangre que por vosotros derramé; benditas las lágrimas que vertisteis por vuestros pecados. ¡Ea!, vamos al paraíso, donde estaremos juntos por toda la eternidad. La Virgen Santísima bendecirá también a sus devotos y los invitará a que la acompañen al cielo. Y los justos, cantando el *aleluya*, entrarán triunfalmente en el paraíso, para gozar de él y alabar a Dios por toda la eternidad.

Y, entre tanto, los réprobos, volviéndose a Jesucristo, le dirán: —Y nosotros, miserables, ¿qué hemos de hacer? —Vosotros—les contestará el Juez eterno—, ya que habéis renunciado y despreciado a mi gracia, *apartaos de mí, malditos, al fuego eterno*» [59]. *Apartaos* de mí, que no quiero veros ni oiros más. Andad, *malditos*, y sedlo para siempre, ya que menospreciasteis mis bendiciones. Y ¿adónde, Señor, irán estos desgraciados? Al *fuego* del infierno, donde estarán ardiendo en cuerpo y alma. ¿Y por cuántos años? ¿Y por cuántos siglos? ¡Qué años ni qué siglos! *¡Al fuego eterno!* Por toda la eternidad, mientras Dios sea Dios.

Dada la sentencia, los réprobos—dice San Efrén—se despedirán de los ángeles, de los santos, de sus parientes y de la Madre de Dios. «¡Adiós, justos—exclamarán—; adiós, cruz; adiós, paraíso; padres e hijos, adiós; desde hoy no volveremos a veros más; adiós también Tú, ¡oh Santa Madre de Dios!» [60]. Y entonces en medio del valle de Josafat se abrirá un inconmensurable abismo, donde se precipitarán los réprobos, mezclados con los demonios, los cuales oirán cerrar tras sí las puertas, que no se abrirán jamás, jamás, jamás por toda la eternidad. ¡Oh pecado maldito, a qué fin tan desgraciado has de conducir un día a tantas desventuradas almas! ¡Desdichadas las almas a las cuales está reservado tan desastroso fin! [61].

474. 4. R. P. Félix, S. I.—He aquí unos párrafos admirables, relativos al juicio final, del elocuente orador de Nuestra Señora de París R. P. Félix:

«Mas ¿quién podrá decir y hacer comprender con una palabra humana, lo que será haber de soportar, ante el tribunal de Dios, con el peso de todas las propias iniquidades, el peso de la mirada universal? Y ¿quién no sabe lo que un hombre es capaz de hacer en la tierra para escapar a algunas miradas humanas? ¿Qué digo? Una sola mirada, menos aún que una mirada, basta para abrumar a un hombre y lanzarle a abatimientos cercanos a la desesperación.

Para escapar a esa manifestación de la justicia hay en la tierra un tribunal de la misericordia, donde el culpable, quienquiera que sea, halla el perdón a precio de la sola confesión. Sí; una confesión, una sola confesión, ni más ni menos. Y una confesión, ¿a quién? A un solo hombre. Mas ¿a qué hombre? A un hombre escogido por vosotros; a un hombre que acaso nunca os vio ni os volverá tal vez a ver; a un hombre que, a la hora de la confesión, no os hará sufrir siquiera su mirada.

Pues bien: ese tribunal, de donde el amor parece excluir el espanto, es tenido todavía por temible. A veces se llega a él pálido y temblando, como un condenado que va a su suplicio. En vano el sacerdote, personificación humana de la misericordia divina, abre su corazón para derramar la ternura y la compasión; en vano, dulcificando su voz, como la voz misma de la Bondad divina, dice con un acento más del cielo que de la tierra: Hermano

[59] Mt. 25,41.

[60] «Valete, iusti; vale, crux; vale, paradise! Valete, patres ac filii; nullum siquidem vestrum visuri sumus ultra. Vale tu quoque, Dei genitrix, Maria!» *(De var. torm. inf.)*.

[61] San Alfonso María de Ligorio, *Preparación para la muerte*, XXV,3.

mío, hijo mío, amigo mío; no temas: yo soy el representante del amor y de la bondad; soy la misericordia que abre su corazón y sus brazos para abrazar a toda miseria... Hasta en los brazos de esa paternidad hay quien tiembla hasta el delirio, y ante la sonrisa de esa bondad, hay quien retrocede y amenaza retroceder del abismo de la misericordia hasta caer en el abismo de la desesperación. ¡Dios mío! ¿Lo diré? Hay quienes, antes que dejar escapar, con un hálito de su boca, esa palabra que los manifiesta culpables al ánimo de un hombre solo, prefieren dejar caer sobre su propio corazón ese secreto pronto a escaparse, y encerrarlo allí, bajo un sello de condenación, con todas las agitaciones, todas las inquietudes, todas las tristezas, todos los remordimientos, todos los suplicios; en una palabra: con todo ese infierno del alma culpable, que tiene a su conciencia por testigo, por acusador y por verdugo.

Pues, siendo así, pregunto yo, con terror, ¿cómo haremos para sobrellevar, en el día de toda manifestación, las miradas de todo el Universo?

Señores, para hacer este castigo más palpable y grabarlo mejor en vuestros ánimos, permitidme una simple suposición.

Supongo, pues, que Dios, en su justicia, ha resuelto imponer a alguno de vosotros, como reparación en el tiempo, el suplicio de la vergüenza. Sabe que en este auditorio hay un hombre que lleva en su conciencia misterios vergonzosos. A su voz, un ángel de luz baja del cielo. Todo este templo resplandece al reflejo de su rostro, y Dios le dice: Angel de revelación, escucha: ¿Ves a ese hombre sentado en la asamblea de los justos? Ese hombre culpable, criminal ante mí, es llamado por los hombres probo, virtuoso, inocente. Yo, en las tinieblas de su corazón, descubro crímenes numerosos, enormes, monstruosos. Quiero mostrar al sol esos hijos de la noche. Quiero, en fin, que ese hombre sea conocido; revelaré su oprobio: *Revelabo ignominiam.* ¿Ves esas paredes? Pues bien: escribe en ellas con caracteres brillantes lo que te voy a decir. Y súbitamente el ángel pasea por las paredes de este templo una misteriosa mano. ¿Qué escribe? *¡Mane, thecel, phares!* Dios ha contado, Dios ha separado, Dios ha pesado. ¿Qué escribe? Mirad: blasfemia y más blasfemia. ¿Qué escribe? Mirad: sacrilegio y más sacrilegio. ¿Qué escribe? Mirad: injusticia y más injusticia... ¿Qué escribe? Mirad: calumnia, mentira, envidia, odio, venganza, ira, furor y pensamientos homicidas... ¿Qué escribe aún? ¡Ah! Apartemos nuestras miradas; escribe: voluptuosidad, impureza, adulterio...

Ahora, dice el Señor, muestra a todos al culpable. Y el ángel, sacudiendo sus resplandecientes alas, se cierne sobre la asamblea, recorre vuestras apretadas filas, va derechamente al culpable y, extendiendo, para mostrarle, un dedo revelador, exclama: *¡Helo ahí!* Y levantándole para mostrarle mejor, le condena, en nombre de Dios, a sufrir las miradas de todo este gran auditorio.

Pues bien, mi querido oyente, yo te ruego: si ese hombre fueras tú, si ese auditorio fuera toda la ciudad, toda Francia, toda Europa, todo el Universo, todas las generaciones pasadas y todas las que han de vivir, convocadas y presentes al espectáculo de tu ignominia, decidme, ¿qué podrías hacer? ¡Ah! Con el rostro espantado, la turbación en el alma y el vértigo en la cabeza, exclamarías: ¿Adónde huir? ¿Dónde esconderme?

Y ¿si de súbito se os revelara que esta tragedia de la vergüenza se va a realizar para vosotros? ¿No es verdad que, para escapar a esa representación de vuestro oprobio, pasaríais por entre las llamas y el fuego, y, antes que soportar el peso de todas esas miradas fijas en vuestros pecados, os parecería mil veces más soportable sentir mil espadas cruzadas sobre vuestro pecho? Y si os dijeran que, para hurtaros al suplicio de esa manifestación, os

basta manifestaros a un solo hombre, a un sacerdote, que pondrá sobre vuestra confesión el sello de un inviolable secreto: aunque ese hombre estuviera en el cabo del mundo, ¿no le iríais a buscar? Y cayendo a sus pies, diríais: ¡Pequé!

Pues bien: esa espantosa tragedia del oprobio, si morís impenitentes, es vuestro infalible porvenir; y tal es la inevitable alternativa: manifestarlos libremente a un solo hombre o veros un día, por fuerza, manifestados ante todo el Universo» [62].

62 R. P. FÉLIX, S.I., *Ejercicios espirituales de Nuestra Señora de París*, t.4, *El castigo*, conf. 5.ª, *Lo que será el juicio final* (ed. española, Barcelona 1922) p.213-217.

CONCLUSION

Hemos llegado al final de nuestro camino. Al recorrerlo otra vez en rápida mirada retrospectiva, nos parece que, en conjunto, el panorama que hemos contemplado es estimulante y alentador. El problema de la salvación ha aparecido ante nuestros ojos con toda la imponente seriedad que le corresponde; pero, a la vez, con todo el optimismo cristiano a que nos da derecho la infinita misericordia de Aquel que vino al mundo en plan de amor y de perdón.

En la primera parte planteábamos el problema de la salvación, ponderando su importancia y necesidad y examinando sus características generales: negocio personal, urgente, arriesgado, trascendental.

A continuación pusimos de manifiesto su perfecta posibilidad, que le pone de hecho al alcance de todos los hombres del mundo. Nos apoyábamos para demostrarlo en la voluntad salvífica universal de Dios y en los auxilios sobrenaturales que pone a nuestra disposición, principalmente los santos sacramentos y el cúmulo variadísimo de gracias actuales que llueven continuamente del cielo en favor de todos los hombres del mundo, incluso de los paganos e infieles y de los mismos pecadores obstinados. Falta únicamente que el hombre quiera cooperar a la acción misericordiosa de la gracia doblegando voluntariamente ante ella la zona insobornable de su libre albedrío.

Al señalar los medios principales para alcanzar la salvación, indicábamos, en el aspecto negativo, la lucha contra el pecado mortal y venial y contra sus amigos y aliados, mundo, demonio y carne. Y en el aspecto positivo, la necesidad de conservar y acrecentar en nosotros la gracia de Dios y el perfecto cumplimiento de los divinos preceptos, que son el precio y la condición indispensable para alcanzar de hecho la salvación eterna.

Un nuevo problema quedaba pendiente todavía: la gratuidad absoluta de la perseverancia final, que nadie puede merecer, ya que, por su propia naturaleza, está fuera y por encima de la esfera del mérito. Y vimos de qué manera esta dificultad, insuperable teóricamente, tiene una sencillísima solución práctica, a base de la oración revestida de las debidas condiciones que pone *infaliblemente* a nuestro alcance la perseverancia final por vía de impetración y de limosna.

Terminábamos la primera parte examinando el problema del número de los que se salvan y resolviéndolo con optimismo a base de ocho argumentos teológicos, cada uno de los cuales acaso no bastaría

por sí solo para llegar a una conclusión firme; pero en conjunto nos parece que llevan a un convencimiento pleno y a una verdadera certeza moral totalmente tranquilizadora.

En la segunda parte hemos estudiado los puntos fundamentales de la filosofía del más allá. Hemos visto la existencia e inmortalidad del alma, el funcionamiento psicológico de las almas separadas y la naturaleza misteriosa de la inmutable eternidad en diametral oposición y antagonismo con las variaciones fluctuantes del tiempo, de la extensión y del espacio.

Finalmente nos asomábamos, a la luz de las enseñanzas de la Sagrada Escritura, de la Iglesia y de la tradición cristiana, a los grandes panoramas del más allá a través del tratado teológico de los *novísimos:* la muerte, el juicio particular, las mansiones de ultratumba, el infierno, el limbo de los niños, el purgatorio, el cielo, el fin del mundo, la resurrección de la carne, el juicio final.

En conjunto—repetimos—nuestro libro nos parece estimulante y alentador. Principalmente, porque da a nuestra existencia sobre la tierra su verdadera y justa significación. *No tenemos aquí ciudad permanente, sino que vamos en busca de la que ha de venir,* decía el apóstol San Pablo (Hebr. 13,14). Y esto es lo que hemos querido recordar principalmente a todos los que sufren en este valle de lágrimas y de miserias.

Esta vida—en efecto—no es más que un viaje incómodo, pero transitorio y fugaz, hacia la patria. Todos somos huéspedes de un día acá en la tierra; todos somos peregrinos y romeros de la eternidad. A Santa Teresa, con su clara visión, le parecía toda la vida terrena *una noche en una mala posada* [1]. No hay por qué preocuparse tanto de las cosas de acá ni afanarse con tanto empeño en los negocios, preocupaciones y actividades humanas para asegurar un porvenir que en el mejor de los casos no rebasará los setenta u ochenta años. Ni siquiera la pérdida de la salud nos debe inquietar en lo más mínimo. ¿Qué importa morir treinta años antes o cuarenta después para el que sabe que detrás de esta brevísima morada en la tierra le aguarda una vida bienaventurada de siglos sin fin? Vale la pena tenerlo en cuenta para vivir en paz, con perfecta tranquilidad y sosiego, los pocos años de nuestra terrena peregrinación, contentándonos con las cosas puramente necesarias e indispensables y tratando únicamente de atesorar riquezas para el cielo, *donde ni la polilla los consume ni los roban los ladrones* (Mt. 6,20). En definitiva, ¿de qué nos serviría vivir en este mundo ochenta años en plan de millonarios si perdiéramos el alma para toda la eternidad? (cf. Mt. 16,26).

En los grandes panoramas del más allá, frecuentemente contemplados, aprenderemos a vivir cristianamente, para tener la dicha de morir un día en el ósculo suavísimo del Señor. La muerte misma de nuestros seres queridos no nos parecerá una desgracia irreparable, como les parece a los que no tienen esperanza (1 Thes. 4,13); porque sabemos con toda certeza que nuestros caros difuntos permanecen con su pensamiento y con su amor a nuestro lado, esperando que

1 SANTA TERESA, *Camino de perfección,* 40,9.

muy pronto se desvanezcan también para nosotros las sombras de este valle «hondo y oscuro, con soledad y llanto» (Fr. Luis de León), y nos veamos envueltos todos juntos en los resplandores de la eterna bienaventuranza.

Y cuando de hecho llegue para nosotros el día más trascendental de nuestra vida—aquel, precisamente, en que habremos de dejarla para traspasar los umbrales del más allá—, contemplaremos con serenidad la muerte, que se acerca a nosotros no en forma de esqueleto y con su guadaña exterminadora, sino como ángel del Señor que trae en sus manos resplandecientes la llave de oro que ha de abrirnos la puerta de la verdadera vida en la ciudad de los bienaventurados.

I N D I C E A N A L I T I C O

Pdgs.

Prólogo del Excmo. Sr. Obispo de Salamanca..... XIII
Nota del autor..... XVIII
Bibliografía general..... 3

PRIMERA PARTE

La salvación del alma

CAPITULO I.—**El problema de la salvación**..... 13
I. Planteamiento del problema..... 13
1. El nombre..... 13
2. La realidad..... 14
3. Enfoque del capítulo..... 14
II. Importancia y necesidad de la salvación..... 14
1. Un hecho indiscutible..... 14
2. Necesidad de reflexionar..... 15
3. Trascendencia del problema..... 16
4. Descuido peligroso..... 17
III. Características generales del problema de la salvación..... 18
1. Negocio personal..... 18
2. Negocio urgente..... 19
3. Negocio arriesgado..... 21
4. Negocio trascendental..... 22
IV. Anécdotas históricas..... 22

CAPITULO II.—**Posibilidad de la salvación**..... 23
Sección 1.ª—*La salvación por parte de Dios*..... 24
I. La voluntad salvífica universal..... 24
1. Noción..... 24
2. División de la voluntad divina..... 24
3. Verdadero alcance de la voluntad salvífica..... 26
Conclusiones:
1.ª Dios quiere la salvación de todos..... 26
2.ª Cristo murió por todos..... 29
3.ª Dios ofrece a todos los medios de salvación..... 30

Pdgs.

II. Principales auxilios para la salvación..... 31
A) Los sacramentos..... 31
1. Noción..... 31
2. Universalidad..... 32
3. Cómo santifican la vida humana..... 32
4. No bastan para la salvación de todos..... 33
B) Las gracias actuales..... 33
1. Noción..... 33
2. Naturaleza..... 34
3. División..... 36
4. Necesidad de la gracia actual..... 37
a) Lo que el hombre puede hacer sin ella..... 37
Conclusiones:
1.ª Algunas obras buenas..... 38
2.ª Guardar algún precepto de la ley natural..... 40
b) Lo que el hombre no puede hacer sin ella..... 40
1.º El hombre en pecado..... 40
Conclusiones:
1.ª Guardar toda la ley natural..... 40
2.ª Merecer la gracia..... 41
3.ª Impetrar la gracia..... 42
4.ª Disponerse a recibirla..... 43
5.ª El movimiento inicial hacia la fe.. 43
6.ª Ningún acto saludable..... 43
2.º El hombre en gracia..... 44
Conclusiones:
1.ª Realizar actos sobrenaturales..... 44
2.ª Perseverar largo tiempo en gracia sin especial auxilio..... 46
3.ª Evitar todos los pecados veniales sin especial privilegio..... 47
5. Cómo distribuye Dios las gracias actuales..... 48
a) A los justos..... 48
Conclusión: para resistir las tentaciones y practicar el bien..... 48
b) A los pecadores..... 49
Conclusiones:
1.ª Para el arrepentimiento de los pecados. 49
2.ª Para convertirse a la fe..... 51
3.ª Jamás la niega al que hace lo que puede para alcanzarla..... 53
4.ª No a todos las concede en la misma proporción..... 55

Sección 2.ª—*La salvación por parte del hombre*..... 56
I. La libertad humana..... 57
Conclusión: El hombre goza de libre albedrío..... 57

Págs.

A) Prueba filosófica de la libertad 58
a) Argumento psicológico 58
b) Argumento metafísico 59
c) Argumento *ad absurdum* 61
B) Prueba teológica de la libertad 62
II. La cooperación del hombre a su propia salvación 63
Conclusión: el hombre puede y debe cooperar a su salvación. 63
Escolio.—Las leyes de la cooperación a la gracia 65

CAPITULO III.—**Medios de alcanzar la salvación** 66

Medios negativos 66
I. La lucha contra el pecado 67
A) El pecado mortal 67
1. Noción 67
2. Malicia 67
3. Efectos 68
4. Medios de evitarlo 69
B) El pecado venial 70
1. Noción 70
2. Malicia 71
3. Efectos 71
4. Medios de evitarlo 72
II. La lucha contra los enemigos secundarios 72
A) El mundo 72
1. Qué es 72
2. Su nefasta influencia 72
3. Modo de combatirlo 73
B) El demonio 73
1. Existencia 73
2. Naturaleza 74
3. Su poder 74
4. Por qué nos persigue 75
5. La tentación diabólica 75
C) La carne 76
1. La concupiscencia 77
2. Sus formas 77
3. Su fuerza 77
4. Los remedios 77

Medios positivos 79
I. La gracia de Dios 79
1. Qué es 80
2. Cómo se adquiere 83
3. Cómo se pierde 83
4. Cómo se recupera 84
a) El acto de contrición 84
b) La confesión sacramental 85
5. Cómo crece y se desarrolla 93

Págs.

II. El cumplimiento de la ley de Dios 93
1. La ley natural 93
2. La ley divina positiva 94
3. Las leyes de la Iglesia 95

CAPITULO IV.—**La perseverancia final** 95

I. La impenitencia final 96
A) Nociones generales 96
1. La penitencia 96
2. La impenitencia 97
B) El endurecimiento del pecador 98
1. Noción 98
2. Clases 98
3. Características 98
4. Causas 99
C) Peligro de dilatar la conversión 99
D) La muerte en desgracia de Dios 100
II. La perseverancia final 101
A) Nociones 101
1. El nombre 101
2. La perseverancia como virtud 101
3. La perseverancia como don 102
B) El problema de la perseverancia final 102
a) La divina predestinación 103
b) La perseverancia final en sí misma 104
Conclusiones:
1.ª Nadie puede perseverar sin un auxilio especial de Dios 104
2.ª Es un don gratuito que nadie puede merecer. 104
3.ª Puede obtenerse infaliblemente con la oración 109
4.ª Nadie puede saber con certeza si la tendrá o no 114
5.ª Puede conjeturarse con las señales de predestinación 114

CAPITULO V.—**¿Son pocos los que se salvan?** 117

Planteamiento de la cuestión 118

I. La respuesta de Jesucristo 118
II. La solución optimista 121
Razones:
1.ª La infinita misericordia de Dios 122
2.ª La justicia misma de Dios 124
3.ª La voluntad salvífica universal 128
4.ª El misterio de la divina predestinación 132
5.ª La redención sobreabundante de Jesucristo 134
6.ª La intercesión de María, abogada y refugio de pecadores 137

Págs.

7.ª La responsabilidad subjetiva del pecado..... 141
8.ª Las terribles penas del purgatorio..... 143

III. Objeciones y solución..... 144
Conclusión..... 157

SEGUNDA PARTE

Filosofía del más allá

CAPITULO I.—**La inmortalidad del alma**..... 158

I. Existencia y naturaleza del alma..... 159
1. Existencia..... 159
2. Unidad..... 159
3. Substancialidad..... 160
4. Simplicidad..... 161
5. Espiritualidad..... 164
a) Prenotandos..... 164
b) Prueba de la espiritualidad:
Argumento directo..... 166
Argumento indirecto..... 167

II. El alma humana es inmortal..... 169
A) Prenotandos..... 169
1. Importancia de la cuestión..... 169
2. Noción de inmortalidad..... 169
3. Clases de inmortalidad..... 170
4. Errores..... 170
B) Prueba filosófica de la inmortalidad..... 170
1. Argumento metafísico..... 170
2. Argumento psicológico..... 172
3. Argumento moral..... 172
4. Argumento histórico..... 173
Escolio.—La inmortalidad del alma, dogma de fe católica.... 174

CAPITULO II.—**Psicología del alma separada**..... 175

I. El estado del alma separada..... 175
Conclusión: es más y menos perfecta..... 175

II. Si puede ejercer alguna actividad..... 177
III. Cuáles son,..... 178
A) En el orden sensitivo..... 178
Conclusión: ninguna actividad sensitiva..... 178
B) En el orden espiritual..... 179
1. Funciones intelectivas..... 179
1.ª Ciencia natural o adquirida..... 179
2.ª Ciencia preternatural..... 182
3.ª Ciencia sobrenatural..... 183

Págs.

2. Funciones volitivas..... 184
1.ª Con relación al fin..... 184
Conclusión: se adhiere inmutablemente a él.. 185
2.ª Con relación a los medios..... 188
C) Funciones de relación..... 188
1. Con Dios..... 189
2. Con los ángeles..... 189
3. Con las almas separadas..... 190
4. Con los hombres..... 190
5. Con las cosas materiales..... 193

CAPITULO III.—**El tiempo y la eternidad**..... 193

I. La duración..... 194
1. Concepto..... 194
2. División..... 194
II. El tiempo..... 195
1. Definición..... 196
2. Exposición de San Agustín..... 196
3. Exposición de Balmes..... 197
III. La eternidad..... 198
Conclusión: es la posesión total, simultánea y perfecta de una vida interminable..... 198
IV. El evo..... 200
V. Síntesis y aplicaciones..... 204

TERCERA PARTE

Teología del más allá

Introducción..... 207
1. La expresión..... 207
2. Importancia de este tratado..... 207
3. División..... 208

CAPITULO I.—**La muerte**..... 208

I. Preliminares..... 209
1. El hecho de la muerte..... 209
2. Diversos sentidos de la palabra muerte..... 210
II. Naturaleza de la muerte..... 210
A) Causa eficiente..... 211
Conclusiones:
1.ª Dios, en castigo del pecado original (causa remota)..... 211
2.ª Una enfermedad o accidente (causa próxima)... 214
a) Muerte natural..... 214
b) Muerte prematura..... 215
c) Muerte violenta..... 215
d) Muerte repentina..... 215

Págs.

B) Causa material: la corruptibilidad del cuerpo humano. 216
C) Causa formal. 217
Prenotandos:
1.º Qué se entiende por forma substancial. 217
2.º El alma humana es la forma substancial del cuerpo. 219
Conclusión: es la separación del alma del cuerpo. 220
D) Causa final. 221
1. Efectos de la muerte con relación al cuerpo. 221
a) Cuidados debidos a los muertos. 221
b) El entierro del cadáver. 223
2. Efectos con relación al alma. 225
Conclusión: termina para ella el estado de «vía». 225
Escolio.—El momento de la última decisión. 229

III. Propiedades generales de la muerte. 229
A) Unicidad. 229
Conclusión: la muerte es única para cada hombre. 229
B) Universalidad. 230
Conclusiones:
1.ª Todos los hombres deben morir. 230
2.ª Es posible alguna excepción. 231
3.ª Pero es probable que no habrá excepciones. 232
Escolios:
1.º El caso de Elías y Henoc. 234
2.º ¿Estuvo la Virgen María sujeta a la muerte? 235

IV. Cuestiones complementarias. 236
A) Cuidados debidos a los moribundos. 236
1. Con relación al cuerpo. 237
Conclusiones:
1.ª Es lícito y cristiano aliviarles los dolores. 237
2.ª Jamás es lícito abreviarles la vida. 237
3.ª Puede ser altamente caritativo no aliviarles artificialmente sus dolores. 238
2. Con relación al alma. 239
a) La confesión del enfermo. 239
b) El santo Viático. 240
c) La Extremaunción. 241
d) La bendición apostólica. 243
e) La recomendación del alma. 243
B) La agonía. 245
1. Gran variedad de formas. 245
2. A veces falta por completo. 246
3. Principales clases. 246
a) Con aumento de lucidez mental. 246
b) Con lucidez imposible de manifestar. 249
c) Con absoluta inconsciencia mental. 251

Págs.

C) La muerte aparente y la real. 251
Conclusiones:
1.ª Se han comprobado muchos casos de muerte aparente. 251
2.ª Experiencias científicas demuestran que existe siempre un período de muerte aparente. 254
3.ª En las muertes repentinas dura varias horas. 256
4.ª En las normales, por lo menos media hora. 257
Escolios:
1.º Modo de practicar la respiración artificial. 258
2.º Señales de muerte real. 259
5.ª Pueden administrarse los sacramentos mientras no conste con certeza la muerte real. 260

V. Consideraciones morales. 262
Preparación para la muerte. 263
1.ª Sin preparación próxima ni remota. 263
2.ª Con preparación próxima, pero no remota. 265
3.ª Con preparación remota, pero no próxima. 266
4.ª Con preparación remota y próxima. 266

CAPITULO II.—**El juicio particular**. 269

I. Existencia del juicio particular. 269
Conclusión: al separarse del cuerpo, el alma es juzgada inmediatamente por Dios. 269
1. Sentido. 269
2. Errores. 269
3. Valor dogmático. 270
4. Prueba teológica. 270

II. Naturaleza del juicio particular. 272
III. Cuestiones complementarias. 275
A) Tiempo. 275
B) Lugar. 276
C) Juez. 277
Escolio.—¿Ven las almas a Dios o a Jesucristo? 278
D) Sentencia. 279
E) Ejecución de la misma. 280
1. Doctrina de la Iglesia. 280
2. Evolución histórica. 280
3. Explicación teológica. 282

IV. Consideraciones morales. 282
A) Somos protagonistas de una gran película cinematográfica. 283
1.º En la línea del mal. 283
2.º En la línea del bien. 284
B) El juicio particular del alma fervorosa y perfecta. 285

Págs.

CAPITULO III.—Las mansiones de ultratumba..... 286

1. Existencia..... 286
Conclusión: existen determinadas mansiones para las almas separadas..... 287
2. Cuántas y cuáles son..... 289
3. Dónde están..... 292
4. Cuándo ingresan en ellas las almas..... 294
Conclusión: inmediatamente después de separarse del cuerpo. 294
5. Si pueden salir de sus lugares..... 295
Escolio: No es lícito prometer aparecerse después de la muerte. 298

CAPITULO IV.—El infierno..... 299

Introducción..... 299
I. Existencia..... 300
1. El nombre..... 300
2. Adversarios..... 301
3. La doctrina católica..... 302
Conclusiones:
1.ª Existe el infierno y van a él los que mueren en pecado mortal..... 302
2.ª No se sabe dónde está situado..... 305
II. Naturaleza..... 305
A) Pena de daño..... 306
Conclusiones:
1.ª Consiste en la privación de la visión beatífica... 306
2.ª Es la más terrible de las penas del infierno..... 308
1. En el orden objetivo..... 308
2. En el orden subjetivo..... 309
3.ª Admite grados de apreciación subjetiva..... 313
4.ª Lleva consigo otras privaciones..... 314
B) Pena de sentido..... 315
Conclusiones:
1.ª Existe también la pena de sentido..... 315
2.ª Consiste en el tormento del fuego..... 317
3.ª Que no es metafórico sino real..... 317
4.ª Aunque se desconoce su verdadera naturaleza.. 320
5.ª Atormenta los cuerpos y las almas..... 321
6.ª Lleva consigo otras penas..... 322
C) Eternidad de las penas del infierno..... 325
Conclusión: las penas del infierno son eternas..... 325
Explicación teológica de la eternidad de las penas..... 326
Objeciones y solución..... 330
III. Cuestiones complementarias..... 336
A) Psicología de los condenados..... 336
Conclusiones:
1.ª Recuerdan las cosas de este mundo..... 336

Págs.

1. El conocimiento natural..... 337
2. El sobrenatural..... 338
2.ª Piensan en Dios, para mayor tristeza..... 338
3.ª Ven en cierto modo la gloria de los bienaventurados..... 339
4.ª Su voluntad deliberada siempre es mala..... 339
5.ª No se arrepienten de sus pecados..... 340
1. El hecho..... 340
2. Su explicación..... 341
6.ª No contraen, sin embargo, nuevas culpas..... 342
7.ª Odian a Dios en cuanto les castiga..... 344
8.ª Preferirían no existir..... 344
9.ª Quisieran la condenación de todos..... 345
B) Desigualdad de las penas del infierno..... 346
Conclusión: son muy desiguales según el número y gravedad de los pecados cometidos..... 346
C) ¿Pueden mitigarse las penas del infierno?..... 348
Conclusiones:
1.ª Probablemente son castigados menos de lo que merecen..... 348
2.ª La pena debida por los pecados veniales no perdonados no terminará jamás..... 351
3.ª La debida por los pecados ya perdonados puede desaparecer..... 352
4.ª Las mitigaciones no se prolongan más allá del día del juicio..... 354
5.ª Probablemente la mitigación misericordiosa es inicial, no sucesiva..... 354
6.ª No pueden mitigarse por nuestras oraciones o sufragios..... 355
D) ¿Hay certeza de la condenación de alguien?..... 357
IV. Consideraciones morales..... 360
A) Utilidad del pensamiento del infierno..... 360
B) Aplicaciones prácticas..... 362

CAPITULO V.—El limbo de los niños..... 363

I. Nociones previas sobre el pecado original..... 363
1. Existencia..... 363
2. Naturaleza..... 364
II. El limbo de los niños..... 365
A) Qué se entiende por limbo..... 365
1. La palabra..... 365
2. La realidad..... 365
B) Existencia del limbo..... 365
C) Naturaleza..... 370
Conclusiones:
1.ª Probablemente está situado en un lugar..... 370
2.ª Van a él los que mueren con sólo el pecado original..... 371

Págs.

3.ª Ningún bautizado puede ir a él..... 372
4.ª Quedan excluidos de la bienaventuranza eterna. 372
5.ª No experimentan por ello tristeza alguna..... 372
6.ª No experimentan ninguna pena de sentido..... 375
7.ª Probablemente gozan de cierta bienaventuranza natural..... 376

III. Consideraciones morales..... 379
Escolio: El bautismo de urgencia..... 381

CAPITULO VI.—**El purgatorio**..... 382

I. Existencia..... 382
1. Noción..... 382
2. Errores..... 382
3. La doctrina católica..... 384
4. Objeciones y solución..... 396

II. Lugar del purgatorio..... 398
III. Naturaleza..... 401
A) La pena de dilación de la gloria..... 401
1. El nombre..... 401
2. Naturaleza e intensidad..... 402
3. Objeciones y solución..... 405
B) La pena de sentido..... 406
1. Existencia..... 406
2. Naturaleza..... 407
Escolio: ¿Atormentan los demonios a las almas del purgatorio?..... 410

IV. Cuestiones complementarias..... 410
A) Con relación a las penas..... 410
1. Finalidad..... 410
Escolios:
1.º La extremaunción ¿extingue las reliquias del pecado?..... 413
2.º La última disposición para entrar en el cielo. 416
2. Intensidad..... 417
Escolio: ¿Disminuyen progresivamente?..... 420
3. Desigualdad..... 420
4. Duración..... 421
Conclusiones:
1.ª No se prolongarán más allá del juicio final. 421
2.ª Es muy desigual según el reato de pena.... 422
3.ª Nada se sabe sobre su duración..... 422
Escolio: La purificación de los justos que vivan al fin del mundo..... 424
B) Con relación a las almas..... 424
1. Psicología de las almas del purgatorio..... 424
2. Confirmación en gracia..... 425
3. Los consuelos del purgatorio..... 426

Págs.

1.º La certeza de su salvación..... 426
2.º La conformidad con la voluntad de Dios..... 427
3.º El gozo de la purificación..... 428
4.º El alivio continuo..... 429
5.º La asistencia de María y del ángel de la guarda. 430
C) Con relación a nosotros..... 431
I. Nuestra ayuda mediante los sufragios..... 431
1. Noción..... 431
2. Existencia..... 431
3. Fundamentos doctrinales..... 432
4. Obligación de ayudarlas..... 432
5. Triple modo de ayuda..... 433
6. Valor de los mismos..... 433
7. Aplicación de los sufragios..... 435
8. Principales sufragios..... 436
9. Detalles complementarios..... 442
II. Si pueden interceder por nosotros..... 444
III. Si pueden aparecerse a los vivos..... 446

V. Consideraciones morales..... 448
1. Conveniencia de pensar en el purgatorio..... 448
2. Medios de evitarlo..... 449
3. El purgatorio de las almas perfectas..... 452

CAPITULO VII.—**El cielo**..... 453

Introducción..... 453
I. Lo que no es el cielo..... 454
A) El cielo atmosférico..... 454
B) El cielo astronómico..... 456
II. El verdadero cielo..... 458
1. Noción..... 458
2. Existencia..... 459
3. Lugar..... 459

SECCIÓN 1.ª—*La gloria del alma*..... 460
I. La visión beatífica..... 461
A) Noción..... 461
a) Nominal..... 461
b) Real..... 461
B) Posibilidad..... 462
Conclusiones:
1.ª Imposible con los ojos corporales..... 462
2.ª Imposible naturalmente..... 463
3.ª Posible sobrenaturalmente..... 463
C) Existencia..... 465
Conclusión: Los bienaventurados ven la esencia misma de Dios..... 465

Págs.

D) Naturaleza ... 466
Conclusiones:
1.ª Es una pura y simple intuición de la divina esencia ... 466
2.ª El entendimiento necesita el *lumen gloriae* ... 467
1. Noción ... 468
2. Necesidad ... 468
3. Oficios y funciones ... 469
3.ª Ven a Dios directamente, sin intermedio alguno. 470
4.ª La esencia divina hace el papel de especie inteligible ... 473
E) Objeto de la visión beatífica ... 474
a) Primario ... 475
Conclusiones:
1.ª Dios, uno en esencia y trino en personas.. 475
2.ª Muchos actos de la libre voluntad de Dios. 476
b) Secundario ... 477
Conclusiones:
1.ª Muchas de las cosas posibles ... 477
2.ª Todo lo que les interesa personalmente... 478
Escolios ... 480
1.º La diversidad de conocimientos ... 480
2.º Relaciones familiares ... 480
3.º Con los condenados del infierno ... 481

II. Cuestiones complementarias ... 482
A) Lo esencial de la bienaventuranza ... 482
B) Cualidades del alma gloriosa ... 484
1.º Las dotes ... 484
1. Existencia ... 484
2. Cuáles son ... 485
2.º Las aureolas ... 485
1. El nombre ... 485
2. Naturaleza ... 486
3. Clases o especies ... 486
4. Excelencia respectiva ... 487
5. Detalles complementarios ... 488
C) Diferentes grados de bienaventuranza ... 488
1. Existencia ... 488
2. En qué consiste la desigualdad ... 489
3. Causas de la desigualdad ... 490
4. La caridad y la gloria esencial ... 492
D) ¿Puede aumentar la gloria del cielo? ... 493
Conclusiones:
1.ª En lo esencial, no ... 493
2.ª En lo accidental, sí ... 495
E) Relaciones entre la gracia y la gloria ... 496

Págs.

1. La gracia y la gloria ... 496
2. Sus relaciones en esta vida ... 497
3. En la otra vida ... 497
F) ¿Es posible en esta vida la visión beatífica? ... 498
Conclusiones:
1.ª No, según el orden normal de las cosas ... 498
2.ª Sí, en virtud de un gran milagro ... 498
3.ª Es probable que se haya concedido a algunos... 499
SECCIÓN 2.ª—*La gloria del cuerpo* ... 500
I. Cualidades comunes a todos los cuerpos resucitados ... 500
II. Cualidades de los cuerpos gloriosos ... 501
1. Existencia ... 501
2. Su causa eficiente y ejemplar ... 501
3. Redundan de la gloria del alma ... 501
4. Cuántas y cuáles son ... 502
1.º Las dotes del cuerpo glorioso ... 503
1. Existencia ... 503
2. Cómo perfeccionan al cuerpo ... 505
A) Impasibilidad ... 505
1. Noción ... 505
2. Existencia ... 506
3. Naturaleza ... 506
Conclusiones:
1.ª Procede del dominio del alma. 506
2.ª No excluye el acto de los sentidos ... 507
3.ª Admite diversos grados ... 508
Escolio.—Las cicatrices de los mártires. 509
B) Sutileza ... 509
1. Noción ... 509
2. Existencia ... 510
3. Naturaleza ... 510
Conclusiones:
1.ª Procede del dominio del alma. 510
2.ª Produce maravillosos efectos... 512
3.ª No puede penetrar naturalmenmente los cuerpos; sí milagrosamente ... 513
C) Agilidad ... 514
1. Noción ... 514
2. Existencia ... 515
3. Naturaleza ... 515
Conclusiones:
1.ª Redunda de la gloria del alma. 515
2.ª Movimiento rapidísimo, pero no instantáneo ... 516
3.ª Sin perder jamás la visión beatífica ... 517

Págs.

D) Claridad..... 517
1. Noción..... 517
2. Existencia..... 517
3. Naturaleza..... 518
Conclusiones:
1.ª Redunda de la gloria del alma. 518
2.ª No molesta a los ojos..... 519
3.ª Pueden verla los no bienaventurados..... 520
4.ª Estará en la potestad de los bienaventurados el ser vistos o no..... 520

2.º Los goces de los sentidos..... 521
1. Existencia..... 521
2. Naturaleza..... 521
3. Cuáles son..... 522

SECCIÓN 3.ª—*Propiedades de la bienaventuranza*..... 524
A) El amor perfectísimo y necesario a Dios..... 524
Conclusiones:
1.ª Los bienaventurados aman a Dios con todas sus fuerzas en su máxima tensión..... 524
2.ª Con distintas clases de amor..... 526
3.ª Amor espontáneo, pero no libre, sino necesario. 528
4.ª Llena totalmente las aspiraciones del corazón.. 529
5.ª Les produce un gozo intensísimo y una paz inefable..... 530
B) Impecabilidad de los bienaventurados..... 531
1. Noción..... 531
2. Clases..... 531
Conclusión: Los bienaventurados son intrínsecamente impecables..... 532
C) Eternidad del cielo..... 535
Conclusión: La bienaventuranza celestial es eterna.... 535

III. Consideraciones morales..... 537

CAPITULO VIII.—**El fin del mundo**..... 540

1. El mundo tendrá fin..... 541
2. Signos precursores del fin del mundo..... 542
1.º La predicación del Evangelio en todo el mundo..... 543
2.º La apostasía universal..... 543
3.º La conversión de los judíos..... 543
4.º El anticristo..... 544
5.º Elías y Henoc..... 544
6.º Grandes calamidades públicas..... 544
3. Cómo se producirá el fin del mundo..... 545
4. Los nuevos cielos y la nueva tierra..... 547

Págs.

CAPITULO IX.—**La resurrección de la carne**..... 550
Estado de la cuestión..... 550
1.º La doctrina católica..... 550
2.º Errores y herejías contrarias..... 551
I. El hecho de la resurrección..... 552
A) En la Sagrada Escritura..... 552
B) En la tradición cristiana..... 555
1. Los Santos Padres..... 555
2. Los cementerios..... 555
3. El culto de las reliquias..... 555
4. La liturgia..... 555
II. Naturaleza de la resurrección..... 556
A) La resurrección en sí misma..... 557
a) Argumento metafísico..... 557
b) Argumento moral..... 558
c) Argumento teológico..... 558
B) Causas de la resurrección..... 559
Conclusiones:
1.ª No puede ser la naturaleza..... 559
2.ª La causa principal será la omnipotencia de Dios. 560
3.ª La instrumental y la ejemplar será Cristo resucitado..... 560
4.ª Habrá otras causas ministeriales..... 562
C) Tiempo y modo de la resurrección..... 563
D) Su punto de partida..... 563
III. Cualidades de los cuerpos resucitados..... 564
A) Comunes a buenos y malos..... 564
1.ª Identidad numérica..... 564
Conclusiones:
1.ª El mismo cuerpo numéricamente..... 564
2.ª No se requiere toda su materia anterior... 565
3.ª No es probable ninguna otra hipótesis.... 567
2.ª Integridad..... 568
3.ª Cualidades secundarias..... 569
Conclusiones:
1.ª Probablemente en edad juvenil..... 570
2.ª Del mismo sexo y estatura sin defectos... 570
3.ª Sin ninguna función vegetativa o animal.. 571
B) Propias de los bienaventurados..... 571
C) Propias de los condenados..... 571
Escolio.—El error milenarista..... 572
IV. Consideraciones morales..... 572

CAPITULO X.—**El juicio final**..... 574
I. Existencia del juicio final..... 574
II. Naturaleza del juicio..... 576

	Págs.
A) Causa final	576
1.º Por parte de Dios	576
2.º Por parte de Cristo	576
3.º Por parte de los hombres	577
B) Causa material	578
1.º Remota	578
Conclusiones:	
1.ª Comparecerá la humanidad entera, sin ninguna excepción	578
2.ª Incluso los ángeles y demonios	580
2.º Próxima	581
Conclusiones:	
1.ª Todos los actos de la vida terrena	581
2.ª Ante la faz de todos	582
C) Causa formal	584
Conclusiones:	
1.ª Por una locución intelectual	584
2.ª Casi instantáneamente	585
D) Causa eficiente	585
1.º Principal	586
Conclusiones:	
1.ª Cristo Redentor	586
2.ª Con su humanidad gloriosa	587
2.º Secundaria	588
Conclusión: Los apóstoles y otros hombres	588
III. Cuestiones complementarias	590
1. Lugar del juicio	590
2. Tiempo	591
3. La señal del Hijo del hombre	591
4. Ejecución de la sentencia	592
IV. Consideraciones morales	593
Conclusión	599

INDICE ONOMASTICO

(Los números remiten a las páginas)

Abucara 3.
Adso Dervensis Abbas 3.
Aeneas Gazaeus 3.
Agustín (San) 3 17 19 30 36 45 49 50 64 97 107 108 110 149 154 188 195 196 197 205 208 213 235 292 295 296 298 306 308 309 310 313 314 320 331 349 366 367 375 388 392 407 417 418 421 436 450 478 490 491 494 499 502 522 530 543 544 545 547 570 581 584 585 595.
Alameda 251 253 255.
Alastruey 236 499.
Alberto Magno (San) 3 321 365 370 408.
Alejandro VII 423.
Alejandro VIII 28.
Ales (Alejandro de) 3 368 411 482.
Alès (A. d') 3 329 371.
Ambrosiáster 149.
Ambrosio (San) 3 149 281 392.
Amigo 3.
Ana Bolena 22.
Antoine 98.
Antonelli 247.
Antonio de Jesús 3.
Antonio, P. Gabriel 3.
Araújo 3.
Arcudio 3.
Arenillas 236.
Aristóteles 77 196 199 201 218 343 346 399 508 529 536.
Arnoldo 3.
Arregui 238.
Arrighi 3.
Arrighini 3 169 178 193 256 335.
Arrio 263.
Arrubal 469.
Atanasio (San) 550.
Atenágoras 3.
Auréolo 3 472.
Auvernia (Guillermo de) 365.
Auvernia (Pedro de) 568.
Azebedo 3.
Babenstuber 3.
Bach 3.
Balduino 3.
Balmes 15 16 60 61 62 160 161 168 169 197 198.
Báñez 3 472.
Barbier 140.
Barcellona 3.
Basílides 382.
Basilio (San) 314 595.
Bardy 3 4.
Bassols 257.
Baudrillart 264.
Bautz 402.
Bayo 39 51 71 216 463.
Beda (San) 406.
Becano 3.
Beethoven 248.
Belarmino (San Roberto) 3 44 54 228 310 377 378 388 403 406 408 411 413 419 420 442.
Bellamy 3 366 376.
Benedicto XII 22 186 227 280 281 303 357 385 459 465 471 535 551 575.
Benedicto XIV 243.
Benedicto XV 408.
Beraza 4 53 225 232 270 276 314 322 389 413 558.
Bergier 148 192.
Bergson 58 59 549.
Berthier 347.
Bernaldo 4.
Bernard 4 303 304 305 391.
Bernardo (San) 141 418 420.
Besalduch 117.
Bichat 256.
Billot 4 44 54 187 188 204 228 318 351 366 371 374 398 399 401 482 564 568.
Billuart 4 416 474.
Birot 4.
Blanca de Castilla 69.
Blot 4.
Boecio 198 199 458 459 582.

Bon 4 141 245 246 248 249 250 251 253.
Bonnet 264.
Bonomelli 137.
Bosco (San Juan) 298.
Bossuet 133 134 178 267 380 537.
Bover 4 120 130 145 148 231 232 236 324 389 390 504.
Bovillo 4.
Boudes 130.
Bougaud 152.
Bour 4.
Bourdaloue 309 361.
Bracha 4.
Bremond H. 4.
Bremond L. 4.
Bretón 4.
Bride 4.
Brièrre de Boismont 248.
Briger 4.
Brígida (Santa) 430 447.
Brinquant 4.
Brinquart 4.
Broglie 4 523.
Brulner d'Ablaincourt 253.
Bruyne 387.
Bucceroni 53.
Buenaventura (San) 4 54 321 324 408 411 418 419 482 560.
Bujanda 4.
Burnet 4 270.
Buyse 304.
Buzy 145.

Calvino 27 58 63 263 270 384 391.
Camerario 4.
Camus (Monseñor Le) 152.
Canales 4.
Canisio (San Pedro) 4.
Cantera 120 130 145 148 232 324 389.
Capéran 4.
Capránica 4.
Capréolo 532.
Carrouges 4.
Casajoana 321.
Castaño 328.
Castelein 152.
Catalina de Aragón 22.
Catalina de Génova (Santa) 4 404 405 427 428 429 447.
Catalina de Siena (Santa) 117 267 349 523.
Catarino 4.
Cayetano 4 131 401 402 405 447 472 474 490.
Celso 551.
Cerinto 572.
Cesáreo (San) 361 392 418.
Cicerón 174 268.
Cirilo de Alejandría (San) 149 226 232 281.
Clamer 119 145.
Claret (San Antonio María) 4.
Claudel 549.
Clemente IV 368.
Clemente V 466.
Clemente VI 385 408.
Clemente VII 22.
Clemente de Alejandría (San) 71 226.
Clímaco (San Juan) 4.
Colunga 120 130 144 145 231 232 324 345 591.
Collet 4.
Collin 169.
Condillac 167.
Conrio 5.
Contenson 5.
Cordemoy 5.
Cornelio a Lápide 370.
Cornely 232.
Corona 5.
Costa 5 264 268 335.
Coutenot 259.
Crisógono 456.
Crisólogo (San Pedro) 309.
Crisóstomo (San Juan) 5 16 232 293 294 308 309 349 361 392 591.
Cuervo 464.
Cura de Ars (San Juan B. Vianney) 139 140 358 359 491.

Chappuis 5.
Chevrier 250.
Chollet 5 191.
Christian L. 6.

Daffara 5 225 228 287.
Dalmau 132.
Damasceno (San Juan) 5 321 356 583.
Dámaso 550.
Damiano (San Pedro) 5 361 430.
Dander 5.
Dante 325 328 347.
Danvez 264.
Dechamps 5.
Denzinger *passim*.
Descoqs 5.
Devay 247.

D'Halluin 256.
Dídimo el Ciego 226 232.
Didiot 379.
Dionisio Cartujano 5 426 430.
Dionisio (Pseudo) 5 314.
Donnet 252.
Dorival 4.
Dreves 265.
Durando 5 490 532 564 568.
Durkheim 58.
Dusely 253.

Eadmero Cantuariense 5.
Eck 383.
Edison 193.
Efrén (San) 5 596.
Egidio Colonna 5.
Electo 5 478 511.
Emes 5.
Empédocles 225.
Enrique VIII 22 263.
Enrique Salteriense 5.
Epifanio (San) 550.
Erio 383.
Escipión Ricci 369.
Escoto (Duns) 5 314 411 412 472 490 532.
Escoto (Juan) 28.
Escribano 5.
Escrivá 5.
Estanislao de Kostka (San) 570.
Estío 5 349.
Eugenio IV 407.
Eustracio 5.

Faber 117 142 148 152.
Falletti 6 140 224 225 430 441.
Farges 169 176 217.
Felipe VI 22 281.
Félix 6 593 596 598.
Félix (San) 295.
Ferland 6.
Fernández (Pedro) 6.
Ferrara (Silvestre de) 228 400.
Ferraris 255.
Ferreras 6.
Ferreres 6 251 253 255 256 257 258 260 261 262.
Fidias 193.
Fillion 119.
Flavio 6.
Focio 281.
Fouillée 305.
Francisca Romana (Santa) 361.
Francisco de Asís (San) 114 262 362 522 573 595.
Franzelin 6.
Freppel 224.
Froissac 253.

Gabriel de San Vicente 199.
Gaetani 137.
Gante (Enrique de) 6.
Gardeil 6.
Garrigou-Lagrange 6 96 204 205 228 236 272 299 389 404 409 413 415 416 417 420 423 441 476 478 499 525 527 528 529 530.
Gar-Mar 26 128 568.
Garriguet 6 125 127 379.
Gasparri 6.
Gaubert 253.
Gaudel 6 366 368 369.
Gaultier 264.
Gay 361.
Genoveva de la Santa Faz (Sor) 493.
Geraldo 6.
Gerardin 6.
Gerlaud 445.
Gerson 426 430.
Giachari 6.
Gigon 6.
Glorieux 6 229.
Gobat 6.
Godts 148.
Gonet 6 203 474 480.
Gotescalco 26 27.
Gotti 6 349.
Goubert 6.
Goudard 253.
Granada 6 136.
Granado 6 420.
Grau 6.
Gredt 513.
Gregorio XVI 358.
Gregorio Magno (San) 6 274 292 295 298 331 356 361 418 511 517 518 545.
Gregorio Nacianceno (San) 149 281.
Gregorio Niseno (San) 6 149 226 232 393.
Grenier 195.
Gretser 6.
Guardagnin 6.
Guitton 4.

Hall 6.
Haller 246 248.
Hartmann 253.

Haymo 6.
Hebrard 6.
Hefele 367.
Hem 7.
Henao 7.
Heredia 296.
Hergenröther 281.
Heris 4 7 131.
Hermann Cohen 139 140.
Herschell 457.
Hervé 402.
Herveo 7.
Hettinger 7.
Hilario (San) 280 281.
Hillaire 172 173 174.
Hipólito (San) 7 280 281.
Hirscher 226.
Honorio Augustodunense 7.
Hoogstraeten 7.
Huarte 7.
Huber 251 253.
Huby 232.
Hugo de San Víctor 7.
Hugón 7 25 318 321 402 471.
Hugueny 228 568 591.
Hurtado 7.
Hurter 321.
Hus 26.

Icart 253 257.
Ignacio de Loyola (San) 16 18 117 267 455 456.
Inocencio III 247 303 368 375 466 551.
Inocencio IV 386 408.
Inocencio X 28 48.
Ireneo (San) 280 281 572.
Isabel de Inglaterra 22.
Isidoro de Sevilla (San) 393 418.
Isolano 7.
Iungmann 7.
Izquierdo 7.

Jagerhuber 7.
Jansenio 27 28 48 52 128 151.
Janvier 7.
Jaugey 154.
Javier (San Francisco) 16 267.
Jerónimo (San) 149 232 270 285 297 298 314 544 593.
Joannes G. 7.
Josat 253 256.
Journet 7.
Juan XXII 281 286 368 370 430.
Juan de la Cruz (San) 395 406 426 427 456 493 500 523 531 537 538.
Juan de Nápoles 7.
Juan de Santo Tomás 7 194.
Jugie 7.
Juliano el Apóstata 263.
Juliano Toledano 7.
Jungmann 378.
Justino (San) 7 280 281 572.

Katschthaler 7.
Kempis 323 593 594.
Keppler 7.
Klee 383.
Knabenbauer 232 545.
Krawutzky 7.
Krebs 7.

Laborde 257 258.
Lacordaire 121 152 274 328.
Lactancio 7 270 321.
Lagrange (José María) 119 147 389.
Lapacci 7.
Lauvergne 247.
Leal 130 144.
Leclercq 367.
Lennerz 7 389.
Lens 7.
León Magno (San) 80.
León X 227 385 391 396 425 426 443.
León XIII 446.
Lepicier 7 191 247 272 318 402 512.
Lesêtre 7.
Lesio 8 53 98 314 324 370 378 379 403 408 419 482 502.
Lester 265.
Levy-Brühl 58.
Ligorio (San Alfonso María de) 8 16 17 69 79 115 140 309 430 593 595 596.
Lille (De) 173.
Locke 167.
Lombardi 8.
Lombardo 8 365 373 375 583.
Lombroso 58.
López Martínez 8 130.
Lorson 8.
Lothai e Conti-Segni 247.
Lottini 353.
Louis 265.
Louret 253.
Louvet 8 448.
Lucía de Fátima 116.
Lucido 26 27.
Lugo 8.
Luis (San) 69 205 380.

Luis Beltrán (San) 593.
Luis de León (Fr.) 456 601.
Luis Gonzaga (San) 267.
Luis XIV 205.
Luis XVI 517.
Lutero 58 63 227 263 270 383 385 386 387 391 425 426 427 443.

Llamera (Bonifacio) 579.
Llorca 150.

Mabire 383.
Magdalena de Pazzis (Santa) 538.
Maistre (José de) 384.
Malaquías (San) 420.
Maldonado 422.
Malvenda 8.
Mamachi 8.
Mangenot 8 148 149 150 541 547.
Mannajoli 8.
Manni 256.
Mantegazza 224.
Manyá 8 229.
Marchal 119.
Marcia 396.
Marconi 193.
Marechaux 149.
Margarita de Alacoque (Santa) 116 152.
Marín (Max) 8.
Marín Negueruela 162 166 167.
Marín Sola 152.
Marsiaco (Cardenal) 5.
Martín (Enrique) 8.
Martín de Beláustegui 8.
Martinet 155.
Maruchi 393.
Massillón 117.
Matilde (Santa) 447.
Mayer (Carlos) 8.
Mayer (Cristóbal) 8.
Mayor 253.
Mayr 8.
Mazzella 402.
Medina 532.
Melanchton 383.
Melsi 264.
Mendive 8.
Mercier 59 217 218 492.
Meric 8.
Merino 456.
Merkelbach 235 236.
Mermillod 8.
Metodio (San) 8.
Michel 8 101 150 188 203 204 228 319 321 379 389 391 392 401 402 409 420 433 434 447 461 478 496 555 568.
Miguel Angel 168 193.
Milton 177.
Mindszenty (Cardenal) 173.
Molina 44 53 469 472 482 490.
Mónica (Santa) 296.
Monsabré 8 96 99 100 120 121 142 152 303 404.
Montano 263.
Morrondo 8.
Moses Bar Kepha 8.
Mozart 530.
Muncunill 8.
Muratori 9.

Nácar 120 130 144 145 231 232 324 345 591.
Neri (San Felipe) 16.
Nerón 61 173.
Nestorio 263.
Newman 154.
Norberto del Prado 55.

Ockam 9.
Odilo 9.
Ogara 232.
Orestes 264.
Orígenes 9 148 226 227 326 334 382 536.
Ortiz 9.
Ortolán 9 306 310 313 328 404 424.
Otten 9.
Oswald 9.

Pacios 130.
Pagés 359.
Paleólogo 368.
Palmieri 9 389 402.
Palotta 358.
Paludano 370.
Pandolfo 9.
Papini 226.
Paré 9.
Pascal 22 118 169 275 566.
Passaglia 9 27.
Patuzzi 9.
Pedro de Alcántara (San) 449 573.
Péguy 537.
Peillaube 9.
Pelagio I 316.
Pelletier 9.
Perrella 591.
Perrone 9.

Pesch (Cristián) 9 228 309 310 389 402.
Petavio 9.
Petit-Bornand (Juan Bautista de) 148
Picard 9.
Pinard de la Boullaye 9.
Pineau 253.
Pinelli 9.
Pío IV 385.
Pío V (San) 271 505.
Pío VI 131 367 368 369 370 436.
Pío IX 52 153 318 444 578.
Pío XII 130 236 299.
Piolanti 9.
Pirot 119 145.
Pisis 9.
Pitágoras 225.
Planch 9.
Platón 225 395.
Plotino 225.
Pohle-Preus 9.
Poincaré 542.
Potenza 9.
Potti 9.
Prat 9 232 310.
Prierías (Silvestre) 383.
Priestley 269.
Puig 9.
Puzo 130.

Quesnel 39 52.

Rafael 168.
Ramírez 9 184 466 468 469 470 473 482 483 484 568.
Rassler 9.
Rath 9.
Raulino 9.
Ravo 9.
Remer 399.
Renán 263 548.
Riber 305 396.
Ribet 192 361.
Ricciotti 119 120.
Richard 9 96 97 101 302 309 322 356 360.
Ripalda 54.
Rivière 9 273 575.
Roberto Tuiciense 10.
Romero 232.
Romeyer 228.
Rondet 10.
Rosmini 177 463.
Rossignoli 10.
Roure 10.
Rousseau 172 263.
Rouzig 10.
Royo 66 93 467 525.
Ruiz Amado 453 454 455 456 458 502 523.
Ruiz de Montoya 10.
Rup 10.
Rusca 10.

Sagüés 10 225 229 270.
Sales (San Francisco de) 90 152 349 350.
Salmanticenses 10 313 314 437 472 474 482.
Salmerón 370.
Salviano 17.
Sánchez-Céspedes 17 19 20.
Sartori 10.
Saudreau 285 452 453.
Sauras 236 351 352 353 355.
Scheeben 10 135.
Schell 131 226.
Schmid 411.
Schoupe 10.
Segarra 10 408 568.
Segur 357 358.
Séneca 305 396.
Sertillanges 10 152 153 195 273 332 537 547 550 566.
Silverio de Santa Teresa 426.
Silvestre Mauro 321.
Silvio 349.
Simón (Jesús) 457 458.
Simón (Jordán) 10.
Simón Stock (San) 116 117.
Sinsar 10.
Sísifo 174.
Siuri 10 279 350 502 504 505 506.
Soto (Domingo) 10 422 423 442 532.
Souben 10.
Spicq 4.
Stadelmayer 10.
Stainier 542.
Stalin 173.
Straub 408.
Suárez 10 151 226 228 247 279 309 310 314 329 351 370 378 400 403 405 406 408 409 411 415 419 420 435 470 472 482 502 532 579 583.
Surbled 10 214 223 245 248 249 250 251 252 253 254 261.
Susana de Riants 453.

Tanquerey 10 34 321 402.
Tántalo 174.

Taurisano 349.
Tebb 253.
Teresa (Santa) 21 69 108 117 205 239 263 267 268 361 449 450 489 499 519 520 523 534 538 540 573 600.
Teresita (Santa) 124 215 268 456 493.
Terrien 10 478 491 494 495 570.
Tertuliano 10 232 392.
Thierry 253.
Thomassin 255 257.
Toledo 10.
Tolstoi 250.
Tomás de Aquino (Santo), *passim*.
Tomasino 10.
Toth 10.
Tournebize 10.
Tournely 10.
Tozer 256.
Trajano 356.
Trivellato 10.
Trochu 140 359.
Tronchin 264.

Ulloa 10.
Urdánoz 229.

Vacant 148 149 150.
Val (Honorato del) 10.
Valencia (Gregorio de) 11 54 472 502.
Valensise 11.
Valesio 281.
Valton 11.
Vandenberghe 229 568.
Van der Meersch 568.
Varigny 258.
Vázquez 11 53 351 469 472 483.
Vegio 11.
Verhaar 11.
Veronio 11.
Vicente Ferrer (San) 381 593.
Víctor Hugo 265 538.
Viel 347.
Vigilio 227 326.
Vigilancio 270 297.
Vigouroux 591.
Vilariño 147 240.
Villete 264.
Virgilio 325 396.
Vitoria 532.
Voltaire 167 263 264 517.
Vosté 232.

Wadding 282.
Webert 547.
Wiclef 26.
Wollum 253.

Zalba 238.
Zósimo 367.
Zubizarreta 11 129 202.
Zwinglio 263 384.

INDICE ALFABETICO DE MATERIAS

(Las cifras remiten a los números marginales)

Adultos: cristianos con relación a la salvación 108,1.º; infieles, ibid., 108,2.

Agilidad: es una cualidad del cuerpo glorioso 389-393.

Alma humana: existencia 123; unidad 124; substancialidad 125; simplicidad 126; espiritualidad 128-129; inmortalidad 130-131; es dogma de fe 132; psicología del alma separada del cuerpo 133-146 (cf. *Separada).*

Almas del purgatorio: su ciencia sobrenatural 138,6; sus relaciones con Dios 142 *a);* su psicología 298 (cf. *Purgatorio).*

Apariciones: si pueden aparecerse las almas separadas 145 216 319; no es lícito pactar aparecerse después de la muerte 217.

Aureolas de los bienaventurados 354-358.

Bautismo: único medio de salvación para los niños 108,3.º y 262; modo de administrarlo en caso de urgencia, 275.

Bienaventurados: su ciencia sobrenatural 138 *a)* (cf. *Cielo).*

Caridad para con el prójimo: es señal de predestinación 103,5.

Carne: la concupiscencia 66; sus formas 67; su fuerza 68; los remedios 69 (cf. *Resurrección).*

Cielo: *Lo que no es: a)* el cielo atmosférico 324; *b)* el cielo astronómico 325. *El verdadero cielo:* noción 326; existencia 327; lugar 328. *La visión beatífica:* noción 329; es imposible con los ojos corporales 330; imposible naturalmente 331; posible sobrenaturalmente 332; de hecho los bienaventurados gozan de ella 333; es una intuición de la divina esencia 334; realizada por el entendimiento elevado por el *lumen gloriae* 335; noción del mismo 336; necesidad 337; oficios y funciones 338; la visión beatífica se verifica sin especies creadas 339; la misma esencia divina hace el papel de especie inteligible 342; los bienaventurados ven a Dios, uno en esencia y trino en personas 343; y muchos actos de la libre voluntad divina 344; aunque no todas las cosas posibles 345; pero sí todo lo que les interesa 346; en grados distintos 347; no se entristecen por las desgracias de su familia 348; ven los tormentos de los condenados 349; la visión beatífica consiste en un acto del entendimiento, al que se añade el amor y gozo beatíficos 350-351. *Las dotes* del alma gloriosa 352; cuáles son 353. *Las aureolas:* el nombre 354; naturaleza 355; clases o especies 356; excelencia respectiva 357; detalles complementarios 358. *Grados de bienaventuranza:* existencia 359; en qué consiste la desigualdad 360; sus causas 361; la caridad y la gloria esencial 362; la gloria esencial no aumenta en los bienaventurados 363; la accidental, sí 364. *Relaciones entre la gracia y la gloria* 365; en esta vida 366; en la otra 367; nadie puede ver a Dios en este mundo, a no ser por un gran milagro 368-369; que probablemente se ha realizado en algunos 370. *Cualidades de los cuerpos gloriosos:* existencia 372; su causa eficiente y ejemplar 373; redundan de la gloria del alma 374; cuántas y cuáles son 375. *Las dotes:* existencia 376; cómo perfeccionan al cuerpo 377. *Impasibilidad:* noción 378; existencia 379; naturaleza 380-382; las cicatrices de los mártires 383. *Sutileza:* noción 384; existencia 385; naturaleza 386-388. *Agilidad:* noción 389; existencia 390; naturaleza 391-393. *Claridad:* noción 394; existencia 395; naturaleza 396-399. *Los goces de los sentidos:* existencia 400; naturaleza 401; cuáles son 402. *Propiedades de la bienaventuranza:* amor perfectísimo a Dios 404; en todas sus clases 405; de manera espontánea, pero necesaria 406; que satisface por completo las aspiraciones del corazón humano 407; y del que brota un gozo y una paz inefables 408-409; los bienaventurados son intrínsecamente impecables 410-412; el cielo es eterno 413; consideraciones morales 414.

Circunstancias de los pecados 81.

Claridad: es una cualidad del cuerpo glorioso 394-399.

Condenados del infierno: no tienen ciencia sobrenatural 138 *c);* sus relaciones con Dios 142 *c)* (cf. *Infierno).*

Confesión sacramental: qué es 75; el arrepentimiento 76-78; la integridad de la confesión 79-81; confesión frecuente para evitar el pecado 53,1).

Conocimiento: la teoría escolástica sobre él 340.

Cooperación a la gracia: el hombre puede y debe cooperar a su propia salvación 48; las leyes de la cooperación a la gracia 49.

Consuelos: en el purgatorio hay grandes consuelos 300-304.

Contrición: qué es, 74.

Conversión: peligro de dilatarla 92.

Corazón: evitar que se desvíe 69,3.

Cristo: cf. *Jesucristo.*

Cuerpos resucitados: cualidades comunes a todos 371 (cf. *Resurrección).*

Demonio: existencia 61; naturaleza 62; su poder 63; por qué nos persigue 64; la tentación diabólica 65.

Dolor de los pecados 77 *a).*

Dotes: del alma gloriosa 352-353; del cuerpo glorioso 372-399.

Duración: concepto 147; división 148.

Endurecimiento del pecador: noción 88; clases 89; características 90; causas 91.

Eternidad: concepto 152; las penas del infierno son eternas 236-239; el cielo es eterno 413.

Evo: concepto 153.

Extremaunción: debe administrarse a los enfermos 181; con relación a los rastros y reliquias del pecado 289.

Fe: avivar el espíritu de fe contra el mundo 60 *a).*

Fin del mundo: el mundo tendrá fin 416. *Signos precursores* 417; la predicación del Evangelio en todo el mundo 418; la apostasía universal 419; la conversión de los judíos 420; el anticristo 421; Elías y Henoc 422; grandes calamidades públicas 423; cómo se producirá 424; los nuevos cielos y la nueva tierra 425.

Forma substancial: concepto 128,2 y 164,1; el alma humana es forma substancial del cuerpo 128,3 y 164,2.

Gloria: cf. *Cielo.*

Gracia actual: noción 24; naturaleza 25; división 26; el hombre puede sin ella hacer algunas obras naturalmente buenas 27; y cumplir cualquier precepto de la ley natural 28; pero no todos por largo tiempo 29; ni merecer la gracia 30; ni impetrarla 31; ni disponerse convenientemente a recibirla 32; ni iniciar el movimiento hacia la fe 33; ni ningún acto saludable 34; el hombre justificado necesita todavía el previo empuje de la gracia actual para todo acto sobrenatural 35; ni puede perseverar hasta el fin de su vida sin un auxilio especial de Dios 36; ni evitar todos los pecados veniales durante toda su vida sin un especial privilegio 37; Dios ofrece

a todos los justos las gracias suficientes para resistir las tentaciones y cumplir los preceptos de Dios y de la Iglesia 38; a todos los pecadores ofrece los auxilios suficientes para que puedan arrepentirse de sus pecados 39; a los infieles o paganos, para que puedan convertirse a la fe 40; Dios no niega jamás su gracia al que hace lo que puede para alcanzarla 41; pero a unos concede gracias más abundantes que a otros 42.

Gracia (confirmación en): las almas del purgatorio están confirmadas en gracia 299; y también los bienaventurados del cielo 410-412.

Gracia de Dios: qué es 70; cómo se adquiere 71; cómo se pierde 72; cómo se recupera 73-81; cómo crece y se desarrolla 82; vivir habitualmente en gracia es señal de predestinación 103; relaciones entre la gracia y la gloria 365-367.

Humildad: es señal de predestinación 103,3.

Iglesia: el amor hacia ella es gran señal de predestinación 103,8; fuera de ella no hay salvación 119.

Imaginación: lucha contra las malas imaginaciones 69,1.

Impasibilidad: es una cualidad del cuerpo glorioso 378-383.

Impecabilidad: noción 410; clases 411; los bienaventurados son intrínsecamente impecables 412; las almas del purgatorio no pueden pecar 299.

Impenitencia: noción 87; la impenitencia final 93.

Infierno: conveniencia de hablar de él 218; el hombre 219; adversarios 220; su existencia es una verdad de fe 221. *Pena de daño:* consiste en la privación eterna de la visión beatífica 225; es la pena más terrible del infierno 226-227; es objetivamente la misma para todos los condenados, pero admite grados de apreciación subjetiva 228; consiste, secundariamente, en la privación de los demás bienes de la bienaventuranza 229. *Pena de sentido:* existencia 230; consiste en el tormento del fuego 231; que no es metafórico, sino verdadero y real 232; aunque se ignora su verdadera naturaleza 233; atormenta los cuerpos y las almas 234; otros tormentos infernales 235. *Eternidad de sus penas:* es de fe 236-239; objeciones y solución 240; los condenados recuerdan las cosas de este mundo 241; piensan en Dios para mayor tristeza 242; ven en cierto modo la gloria de los bienaventurados 243; su voluntad deliberativa es siempre mala 244; no se arrepienten de sus pecados 245-246; no contraen nuevas culpas 247; odian a Dios 248; preferirían no existir 249; quisieran la condenación de todos los hombres 250; sufren penas desiguales 251; probablemente son castigados menos de lo que merecen 252; en qué sentido puede admitirse cierta mitigación de sus penas hasta el día del juicio 253-257; no hay certeza de la condenación de alguien 258; es utilísimo pensar en el infierno 259; aplicaciones prácticas 260.

Jesucristo: redimió a todos los hombres 18; el amor hacia El es gran señal de predestinación 103,6; lo que dijo sobre el número de los que se salvan 105; 114-115.

Juicio final: existencia 455; finalidad 456; comparecerán ante el Juez todos los hombres 457; y los mismos ángeles y demonios 458; aparecerán las propias obras ante todos los hombres 459-460; probablemente se realizará por una locución intelectual 462; en brevísimo tiempo 463; Cristo Redentor será el juez 464; aparecerá con su humanidad gloriosa 465; los apóstoles juzgarán juntamente con Cristo 466; no se sabe dónde tendrá lugar 467; ni cuándo 468; aparecerá la señal del Hijo del hombre 469; ejecución de la sentencia 470; consideraciones morales 471-474.

Juicio particular: al separarse del cuerpo el alma es juzgada inmediatamente por Dios 196-199; con un juicio intelectual simplicísimo e instantáneo 200; que se verifica en el instante mismo de la muerte 201; y en el mismo lugar 202; actuando de juez Cristo Redentor 207; sin que sea visto por el alma, ibid., *escolio;* la sentencia se le comunica al alma intelectualmente 204; y se ejecuta inmediatamente 205-207; somos protagonistas de una gran película cinematográfica 208-210; el juicio particular del alma fervorosa 211.

Justicia de Dios: con relación al número de los que se salvan 107.

Ley divina positiva: noción 84.

Ley natural: noción 83.

Leyes de la Iglesia: noción 85.

Libertad: el hombre goza de libre albedrío 43; prueba filosófica de la libertad 44-46; prueba teológica 47.

Limbo de los niños: la palabra 263; la realidad 264; existencia 265-266; probablemente es un lugar 267; van a él los que mueren con sólo el pecado original 268; jamás los bautizados 269; quedan excluidos de la bienaventuranza eterna 270; no experimentan tristeza por ello 271; ni pena alguna corporal 272; gozan probablemente de cierta bienaventuranza natural 273; ignoran el orden sobrenatural 138 *d)* y 271; sus relaciones con Dios 142 *b)*.

Mansiones de ultratumba: existencia 212; cuántas y cuáles son 213; dónde están 214; cuándo ingresan en ellas las almas 215; si pueden salir de ellas 216.

María: su poderosa intercesión como abogada y refugio de pecadores 111; la devoción a ella para evitar el pecado 53,5; y las insidias de la carne 69,7; es gran señal de predestinación 103,7; ¿murió la Virgen María? 175.

Materia prima: concepto 128,1.

Medios de alcanzar la salvación: *Negativos;* lucha contra el pecado 50-57; contra el mundo 58-60; contra el demonio 61-65; contra la carne 66-69. *Positivos:* la gracia de Dios 70-82; el cumplimiento de la ley de Dios 83-85.

Misericordia de Dios: con relación al número de los que se salvan 106.

Moribundos: es lícito aliviarles los dolores 176; pero no abreviarles directamente la vida 177; puede ser altamente caritativo no aliviarles artificialmente 178; la confesión del enfermo 179; el santo viático 180; la extremaunción 181; la bendición apostólica 182; la recomendación del alma 183; la agonía y sus variadas formas 184; a veces falta por completo 185; sus principales clases 186.

Muerte: el hecho de la muerte 158; diversos sentidos de esa palabra 159; es castigo del pecado 161; diferentes clases de muerte 162; su causa material es la corruptibilidad del cuerpo 163; su causa formal es la separación del alma del cuerpo 165; cuidados debidos a los muertos 166; el entierro del cadáver 167; la Iglesia reprueba su cremación, ibid.; con la muerte termina el estado de vía 168; no se muere, ordinariamente, más que una sola vez 170; todos los hombres están condenados a morir 171; es posible alguna excepción 172; pero no probable 173; el caso de Elías y Henoc 174; ¿murió la Virgen María? 175; preparación para la muerte 192-195.

Muerte aparente: se han comprobado muchos casos 187; se da siempre un período de muerte aparente antes de producirse la real 188; el período aparente dura en los casos repentinos probablemente hasta que se presenta la putrefacción 189; en los casos de muerte lenta, media hora por lo menos 190; señales de muerte real 190,2; pueden administrarse *sub conditione* los sacramentos a los aparentemente muertos 191.

Mundo: qué es 58; su nefasta influencia 59; modo de combatirlo 60.

Niños: destino de los que mueren antes del uso de la razón 108,3; los del limbo ignoran el orden sobrenatural 138 *d)*.
Novísimos: qué significa esa palabra 155; importancia de este tratado 156; división 157.

Ocasiones: necesidad de huir de ellas para evitar el pecado 53,4; y vencer al mundo 60,6.
Optimismo: doctrina optimista sobre el número de los que se salvan 106-121; no es imprudente ni empuja al pecado 120.
Oración: para evitar el pecado 53, 3; el espíritu de oración es señal de predestinación 103,2.

Padres (Santos): su opinión sobre el número de los que se salvan 117.
Paciencia: es señal de predestinación 103,4.
Pecado mortal: noción 50; malicia 51; efectos 52; medios de evitarlo 53; su responsabilidad subjetiva 112.
Pecado original: existencia 261; naturaleza 262.
Pecado venial: noción 54; malicia 55; efectos 56; medios de evitarlo 57.
Pedro (San): no dice que sean pocos los que se salvan 116.
Penas: del infierno 223-240; del purgatorio 282-297.
Penitencia: noción 86.
Perseverancia: el nombre 94; es una virtud 95; y un don 96; nadie puede perseverar largo tiempo sin especial auxilio de Dios 98; la perseverancia final es un don gratuito que no se puede merecer 99; por qué no la concede Dios a todos 100; puede impetrarse infaliblemente con la oración 101; nadie puede saber con certeza si la recibirá o no 102.
Posibilidad: la salvación es posible 14-49.
Predestinación: nociones generales 97; señales de predestinación 103; con relación al número de los que se salvan 109.
Propósito de no pecar: 78.
Purgatorio: con relación al número de los que se salvan 113; ciencia sobrenatural de las almas del purgatorio 138 *b)*; noción 276; errores 277; existencia 278; objeciones y solución 279; lugar 280; naturaleza 281. *La pena de dilación de la gloria:* el nombre 282; naturaleza e intensidad 283; objeciones 284. *La pena de sentido:* existencia 285; naturaleza 286; no son atormentados por los demonios 287; finalidad de las penas 288; el sacramento de la extremaunción con relación a los rastros y reliquias del pecado 289; la última disposición para el cielo 290; intensidad de las penas 291; disminuyen progresivamente 292; desigualdad de las mismas 293; no se prolongarán más allá del juicio final 294; la duración depende del reato de pena de cada alma 295; no se sabe cuánto tiempo duran 296; la purificación de los justos que vivan el fin del mundo 297; psicología de las almas del purgatorio 298; están confirmadas en gracia 199; los consuelos del purgatorio 300-304. *Los sufragios:* noción 305; existencia 306; fundamentos doctrinales 307; obligación de ayudar a las almas del purgatorio con nuestros sufragios 308; triple modo de ayuda 309; valor de los sufragios 310; su aplicación 311; principales sufragios 312; detalles complementarios 313-317; si las almas del purgatorio pueden interceder por nosotros 318; si pueden aparecerse 319; conveniencia de pensar en el purgatorio 320; medios de evitarlo 321; el purgatorio de las almas perfectas 322.

Redención: con relación al número de los que se salvan 110.
Reflexión: necesidad de reflexionar en el problema de la salvación 6; para evitar el pecado 53,2.
Respeto humano: hay que pisotearlo 60 *c)*.
Respiración artificial: modo de practicarla a los aparentemente muertos 190,1.°.
Responsabilidad del pecado: 112.
Resurrección de la carne: la doctrina católica 426; errores y herejías 427; la resurrección en la Sagrada Escritura 428-29; en la tradición cristiana 430-433; naturaleza 434; pruebas de la resurrección 435; sus causas: no puede ser la misma naturaleza 436; la causa principal es Dios 437; la instrumental y ejemplar es Cristo resucitado 438; habrá otras causas ministeriales 439; tiempo y modo de la resurrección 440; su punto de partida 441; identidad de los cuerpos resucitados 442; resucitará el mismo cuerpo numéricamente 443; aunque no toda su materia corporal primitiva 444-445; no es probable cualquiera otra opinión 446; el cuerpo humano resucitará íntegro 447; probablemente en edad juvenil 448; del mismo sexo 449; no realizará ninguna función animal 450; cualidades de los cuerpos bienaventurados 451; íd. de los condenados 452; el error milenarista 453; consideraciones morales 454.

Sacramentos: noción 20; universalidad 21; santifican toda la vida humana 22; no bastan para la salvación de todos los hombres 23; frecuencia de sacramentos 69,6.
Salvación: planteamiento del problema 2-4; un hecho indiscutible 5; necesidad de reflexionar 6; trascendencia del problema 7; descuido peligroso 8; es un negocio personal 9; urgente 10; arriesgado 11; trascendental 12; anécdotas históricas 13; posibilidad de la salvación 14-49; (cf. *Posibilidad);* medios de alcanzarla 50-85 (cf. *Medios);* ¿son pocos los que se salvan? 104-121.
Sentidos externos: hay que mortificarlos 69,2.
Separada (alma): es más perfecta y menos que unida al cuerpo 133; puede ejercer actividades 134; no de orden sensitivo 135; su ciencia natural o adquirida 136; ciencia preternatural 137; ciencia sobrenatural 138; se adhiere inmutablemente al último fin escogido 140 168 246; pero puede variar con relación a los medios 141; sus relaciones con Dios 142; con los ángeles 143; con las otras almas separadas 144; con los hombres 145; con las cosas materiales 146.
Sufragios: noción 305; existencia 306; fundamentos doctrinales 307; obligación de ayudar con ellos a las almas del purgatorio 308; triple modo de ayuda 309; valor de los sufragios 310; su aplicación 311; principales sufragios 312; detalles complementarios 313-317.
Sutileza: es una cualidad del cuerpo glorioso 384-388.

Tentación: noción 65 *a);* autor 65 *b);* no es pecado en sí misma 65 *c);* actitud del alma en las tentaciones 65 *d)*.
Teólogos: su opinión sobre el número de los que se salvan 118.
Tiempo: definición 149; exposición de San Agustín 150; exposición de Balmes 151.

Visión beatífica: cf. *Cielo*.
Voluntad: gimnasia de la misma 69,5.
Voluntad divina: división 16.
Voluntad salvífica de Dios: noción 15; Dios quiere que todos los hombres se salven 17; Cristo los redimió a todos 18; ofrece a todos los auxilios suficientes para salvarse 19-42; con relación al número de los que se salvan 108.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA TERCERA EDICIÓN DE LA «TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 24 DE NOVIEMBRE DE 1965, FIESTA DE SAN JUAN DE LA CRUZ, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., MATEO INURRIA, NÚM. 15, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

VOLUMENES PUBLICADOS

1 SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA (18.ª ed.), con 24 láms. en color.—140 pesetas tela, 160 plástico.
1 bis SAGRADA BIBLIA, de NÁCAR-COLUNGA, tamaño 15 × 22,5 cm., con 50 láminas en color. 250 pesetas tela. *(Véase tabla de precios, según encuadernaciones, al final de este catálogo.)*
2 SUMA POETICA, por PEMÁN y HERRERO GARCÍA (2.ª ed.). (Agotada.)
3 OBRAS COMPLETAS DE FRAY LUIS DE LEON (3.ª ed.).—135 tela.
4 SAN FRANCISCO DE ASIS. *Escritos completos, Biografías y Florecillas* (4.ª ed.).—115 tela.
5 HISTORIA DE LA CONTRARREFORMA, por RIBADENEYRA. (Agotada.)
6 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA (6 v.). T. I: *Introducción. Breviloquio. Itinerario de la mente a Dios. Reducción de las ciencias a la Teología. Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
9 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. II: *Jesucristo* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
19 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. III: *Camino de la sabiduría* (2.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
28 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. IV: *Teología mística* (2.ª ed.).—110 tela.
36 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. V: *Santísima Trinidad. Dones y preceptos.*—40 tela, 85 piel.
49 OBRAS DE SAN BUENAVENTURA. T. VI y ÚLTIMO: *De la perfección evangélica. Apología de los pobres.*—50 tela, 95 piel.
7 CODIGO DE DERECHO CANONICO Y LEGISLACION COMPLEMENTARIA (7.ª ed.).—135 tela, 155 plástico.
8 TRATADO DE LA VIRGEN SANTISIMA, de ALASTRUEY (4.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
10 OBRAS DE SAN AGUSTIN. Ed. bilingüe dirigida por el P. FÉLIX GARCÍA, O.S.A. T. I: *Vida de San Agustín*, por POSIDIO. *Primeros escritos. Introducción general a San Agustín*, por V. CAPÁNAGA, O.R.S.A. (3.ª ed.).—85 tela, 130 piel.
11 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. II: *Confesiones* (4.ª ed.).—100 tela.
21 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. III: *Obras filosóficas* (3.ª ed.).—105 tela.
30 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IV: *Obras apologéticas.*—70 tela, 115 piel.
39 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. V: *Tratado de la Santísima Trinidad* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
50 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VI: *Tratados sobre la gracia* (2.ª ed.).—80 tela, 125 piel.
53 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VII: *Sermones* (3.ª ed.).—125 tela.
69 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. VIII: *Cartas.*—85 tela, 130 piel.
79 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. IX: *Tratados sobre la gracia* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela.
95 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. X: *Homilías* (2.ª ed.).—125 tela.
99 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XI: *Cartas* (2.º).—70 tela, 115 piel.
121 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XII: *Tratados morales.*—75 tela, 120 piel.
139 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). 120 piel.
165 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIV: *Sobre el Evangelio de San Juan* (36-124).—110 tela.
168 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XV: *Tratados escriturarios.*—115 tela, 160 piel.
171 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVI: *La ciudad de Dios* (1.º) (2.ª ed.).—125 tela, 175 piel.
172 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVII: *La ciudad de Dios* (2.º) (2.ª ed.).—125 tela, 175 piel.
187 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XVIII: *Exposición de las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas. Indice general de conceptos de los 18 primeros volúmenes.*—80 tela, 125 piel.
235 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XIX: *Enarraciones sobre los Salmos* (1.º).—125 tela, 145 plástico.
246 OBRAS DE SAN AGUSTIN. T. XX: *Enarraciones sobre los Salmos* (2.º).—130 tela, 150 plástico.
12-13 OBRAS COMPLETAS DE DONOSO CORTES. (Agotada.)
14 BIBLIA VULGATA LATINA (4.ª ed.).—140 tela, 160 plástico.
15 VIDA Y OBRAS COMPLETAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ (5.ª ed.).—130 tela, 150 plástico.
16 TEOLOGIA DE SAN PABLO, por J. M. BOVER (3.ª ed.).—120 tela, 165 piel.